



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di laurea magistrale
in Scienze Filosofiche

D.M. 270/04

Tesi di laurea

CONTRO IL REALISMO

Per una critica del realismo post-attualistico

RELATORE:

Ch. Prof. Giorgio Brianese

CORRELATORE:

Ch. Prof. Davide Spanio

LAUREANDO:

Alejandro Magnoler

Matricola 819197

ANNO ACCADEMICO:

2017/2018

INDICE:

INTRODUZIONE: L' ILLEGITTIMITA' FILOSOFICA DEL REALISMO CONTEMPORANEO.....	5
I. IL CONCETTO NON EPISTEMICO REALISTA DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA.....	12
II. LOCKE: UN ESEMPIO ELOQUENTE DI NESSO EPISTEMICO TRA GRADI DI SVILUPPO DELLA FILOSOFIA.....	34
III. LA SENSAZIONE: ESIGENZA METODOLOGICA PER IL NASCONDIMENTO DELLA CONTRADDIZIONE REALISTA.....	42
IV. IL REALISMO COME VELO DI MAYA A SÉ MEDESIMO.....	52
V. LA REALTÀ VERA È NEL PENSIERO, QUELLA FALSA ANCHE.....	67
VI. IL REALISMO NEGATIVO DI ADORNO.....	80
VII. LO SCETTICISMO MODERATO DI ADORNO.....	98

VIII. LIMITI DEL REALISMO	104
IX. L'IDEALISMO SPURIO DI BERKELEY.....	108
X. L'ATTUALISMO: IL SUPERAMENTO FILOSOFICAMENTE NECESSARIO DEL REALISMO.....	116
BIBLIOGRAFIA.....	121

«Non c'è se non *una* sola saggezza, conoscere la ragione che governa il tutto e ciascuna cosa¹».

Eraclito di Efeso

«Le idee che ci facciamo delle cose sono tutto ciò che possiamo dire della materia. Perciò per *materia* si deve intendere una sostanza inerte e priva di alcun senso, della quale però si pensa che abbia estensione, forma e movimento. È quindi chiaro che la nozione stessa di ciò che viene chiamato *materia o sostanza corporea* è contraddittoria. Non è quindi il caso di spendere altro tempo per dimostrarne l'assurdità²».

George Berkeley

«Sottraetevi all'ordinaria e inconsapevole astrazione per cui la realtà è quella che voi pensate, mentre, se voi la pensate, non può essere se non il vostro pensiero;
mirate con occhio fermo a questa vera e concreta realtà che è il pensiero in atto;
e la *dialetticità* del reale vi apparirà evidente e certa come certo ed evidente è a ciascuno di noi l'aver coscienza di ciò che pensa: il vedere, per esempio, quello che vede³».

Giovanni Gentile

¹ Eraclito, Frammento 41, in Giovanni Gentile, *Storia della filosofia dalle origini a Platone*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 51.

² George Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710), Bompiani, Milano 2005, § 9.

³ Giovanni Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, in *L'Attualismo*, a cura di V. Cicero e introduzione di E. Severino, Bompiani, Milano 2014, p. 128.

INTRODUZIONE

L'ILLEGITTIMITÀ FILOSOFICA DEL REALISMO CONTEMPORANEO

Chi oggi è realista in filosofia non è affatto un filosofo, o, a voler esser più cauti e benevoli, non dovrebbe considerare la sua tradizione filosofica come appartenente al percorso delineato dalla storia della filosofia occidentale nella sua interezza⁴.

Il realismo infatti in quanto filosofia dell'esteriorità pura esterna al pensiero è già stato criticato e risolto nelle sue principali contraddittorietà dall'idealismo classico tedesco e ancor più dall'idealismo attuale di Giovanni Gentile che ha mirato ad epurare anche l'idealismo hegeliano dalle scorie naturalistiche ancora presenti in esso mediante la critica al concetto del divenire di Hegel tramite la celebre *Riforma della dialettica hegeliana*.

Infatti è già stato messo abbondantemente in luce dalla stessa storia della filosofia (considerata dal punto di vista idealistico come una unità assoluta) che ogni teoria filosofica realista è sostanzialmente contraddittoria perché ognuna si fonda in un assunto (che consiste sostanzialmente nell'esteriorità pura della realtà rispetto al pensiero che la pensa) che è autocontraddittorio.

Questa auto-contraddittorietà insita nel seno più intimo del realismo filosofico fa sì che i suoi prodotti, le sue conseguenze teoretiche, siano esse

⁴ Il realismo come concezione metafisica è alla base oggi del perlopiù del *sottosuolo* filosofico delle ideologie politico-social-religiose del mondo, ma sta avendo un singolare risorgimento anche nel campo più strettamente filosofico tramite la "rivitalizzazione" (inattuale) della filosofia realista tentata tramite le teorie esposte nel cosiddetto *new realism* dal professore italiano Maurizio Ferraris (ma non solo) in particolare nel suo *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

metafisiche (Locke), ambiguamente antimetafisiche (Adorno), epistemologiche (ricerca astratta e amorale della scienza contemporanea) od etiche (relatività di ogni morale), nutrano la loro stessa consistenza e coerenza a partire da un “*fondamento infondato*”, non nel senso che non poggi su altro (sarebbe fondato), ma nel senso che non riesce a poggiare su sé stesso.

A partire cioè da una contraddizione che è la loro origine e sulla quale i teorizzatori di tali dottrine non riflettono mai, o forse meglio sono impossibilitati a riflettervi e perciò costretti a riproporre la contraddizione continuamente insieme agli espedienti teorici volti a nasconderla.

Eppure qualcuno vi ha riflettuto e ne ha evidenziato, sciogliendole o almeno tentando di farlo, le contraddizioni insite in questo tipo di filosofia positiva⁵.

Lo stesso idealismo filosofico non è un modo per aver ragione del realismo, non è solo una altra e diversa forma filosofica nemica del realismo, ma bensì il frutto del realismo stesso, ma di quel realismo che era stato eminentemente filosofico e che perciò non solo era disposto ma anche necessitato, in nome della più alta filosofia che rappresentava (ma soprattutto dalla intrinseca coerenza logica), a mettere in questione anche le sue stesse tesi.

La storia della filosofia infatti consiste proprio in questo, nel mettere in discussione le tesi affermate da lei stessa, e si presenta in questo senso come un vero e proprio instancabile perché necessario *labor limae* logico di sé medesima.

«Nel pensiero del filosofo degno del XX secolo dev'essere pensato il pensiero di tutti i filosofi della nostra civiltà; pensato, e corretto⁶».

⁵ Ma di una positività falsa, laddove per Gentile nessuna filosofia fu mai veracemente più positiva quanto quella dell'idealismo attuale. Giovanni Gentile, *Riforma della dialettica hegeliana* (1913), G. C. Sansoni, Firenze 1954, p. 256.

⁶ *Ivi*, p. 127.

I problemi della filosofia sono in quest'ottica i problemi della storia della filosofia e viceversa, così come le eventuali soluzioni prospettate.

Perciò la storia della filosofia così intesa, nella sua unità inscindibile (base della sua stessa possibilità di *auto-coerentizzazione*), è la vicenda della graduale conquista che lo spirito fa di sé stesso come attività dell'essere o come essere che diviene a sé stesso.

Certo un concetto simile di filosofia deve essere basato a sua volta su un concetto estremamente diverso da quello comune di realtà⁷, non più una realtà immediata, immutabile, platonica⁸, ma piuttosto una realtà che consiste nel suo stesso progressivo farsi è la base logico – metafisica⁹ per poter fondare un concetto di storia della filosofia che si mantenga in unità con la filosofia che la esprime: la realtà, l'essere vero in Gentile è il divenire puro e non un suo surrogato che sia tale perché falsamente diveniente in quanto predeterminato nel suo divenire dall'essere immutabile introiettato nella suo *substratum*.

Anche l'ente diveniente infatti è preda di un falso divenire se questo è già predeterminato dalle leggi immutabili che presiedono alla modalità del suo stesso svolgimento: *il comandamento* dell'essere non lascia essere.

Questa tipologia di divenire è falsa, rappresenta un divenire che si falsifica in quanto si presenta come «un dileguarsi apparente di vane apparenze senza consistenza e senza significato nell'immutabile scena del mondo in un teatro

⁷ Comune in quanto anche per Gentile il realismo naturalistico costituisce la «prima forma di filosofare con cui la ragione tenta d'impadronirsi del mondo». Giovanni Gentile, *La filosofia della storia. Saggi e inediti*, Le Lettere, Firenze 1996, p.73.

⁸ Ecco il carattere peculiare dell'idealismo platonico: «che l'idea, l'assoluto, non è lo spirito, ma l'oggetto e il presupposto dello spirito: un oggetto, con cui lo spirito non si può immedesimare senza annullarsi come spirito». G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 237.

⁹ Concetto il quale segna il compimento attualistico di quell'evoluzione filosofica iniziata con l'hegelismo stesso e rappresenta anche il progressivo identificarsi di metafisica e logica e perciò anche il progressivo coerentizzarsi dell'idealismo hegeliano nell'idealismo attuale di Gentile, laddove non è più la risoluzione della contraddizione a generare il mondo poiché farebbe del divenire un terzo che abbia la qualità dell'unione non contraddittoria (perché presupposta) e perciò *attualisticamente* improduttiva.

deserto¹⁰» che Gentile riconosce anche nell'*intuizione vaga* del divenire propria dell'hegelismo ancora preda di scorie naturalistiche.

Il divenire in quanto *risultato* della prima triade lo rende necessariamente *figlio illegittimo* di ciò che, generandolo, non è divenire, ed in questo senso il divenire hegeliano viene a determinarsi come il semplice *ripercorrimento* di un essere.

In quanto divenire *fatto* dalla *somma* di essere e non essere come suoi presupposti (che condanna il divenire hegeliano al precipizio del risultato calmo descritto nella prima triade della scienza della logica), la dialettica hegeliana è un movimento falso perché predeterminato in tutte le sue mosse da un pensiero in realtà già realizzato, base del movimento, un *factum ideale* che precede e comanda l'atto del pensiero rendendolo impossibile, vano.

Anche nell'idealismo hegeliano il principio di non contraddizione, al di là delle critiche mosse da Friedrich Adolf Trendeleburg¹¹, può essere rispettato con la stessa metodologia della filosofia realista: mantenere un presupposto che predetermini il divenire della realtà ma che allo stesso tempo estingua l'autentica carica diveniente, un divenire *analizzato*, non *realizzato*.

Anche per Gentile il divenire è l'unione di essere e non essere, senonché in Hegel precipitando nel divenuto a causa della identificazione tra essere e nulla a cui seguirebbe l'identificazione del divenire e del suo opposto (l'essere determinato), esso falsifica l'essenza eminentemente dialettica del pensiero: il

¹⁰ G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 6.

¹¹ Trendeleburg (1802-1872) fu tra i primi ad avviare il dibattito sulla struttura portante il divenire hegeliano ritenendo che proprio perché essere e nulla si identificavano, non solo esaurivano la carica diveniente della realtà, ma trascendevano anche il divieto supremo negando, visto il passaggio dell'uno all'altro, il principio di non contraddizione.

divenire svanisce nel divenuto, il *dileguarsi si dilegua*¹² dando luogo ad un *risultato calmo*¹³.

Il sistema hegeliano perciò deve essere inverato da un concetto migliore di divenire che sia movimento libero e imprevedibile, autonomo nel vero senso della parola, non più un divenire-*divenuto* ma un divenire autentico – che pone, che *crea*.

Il concetto attualistico del divenire autentico in quanto *in fieri* continuo e non predeterminato neppure da categorie logiche anticipanti il percorso o un certo percorso del pensiero presuppone una sorta di idea della verità che è un progredire nella sempre maggiore coerentizzazione di sé medesima (senza fine tuttavia, altrimenti il presupposto sarebbe il *fine* e non più *l'origine*), il che presuppone a sua volta che una coerentizzazione generale simile possa procedere a partire solamente dal concetto unitario della storia della filosofia.

Altrimenti vi sarebbe solo la coerenza interna a un sistema particolare, coerenza falsa perché essendo quella di un sistema particolare non potrebbe mettere in questione i suoi particolari presupposti se non confrontandosi anche con pensieri altri da sé.

Mentre l'epistemicità della storia della filosofia sarebbe quella più universale coerenza interna alla totalità dei sistemi filosofici solamente considerabile a partire dal concetto di una certa unità della storia della filosofia¹⁴, che nell'attualismo è fondata e dimostrata a partire dalla potenza sempre attuale del pensiero pensante legante ogni sistema filosofico pensato.

¹² «Come l'essere svanisce nel non essere, anche il divenire svanirebbe nella negazione del divenire». G. Gentile, *Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 17.

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della logica vol. 1*, Laterza, Roma-Bari 2008, p.83.

¹⁴ «Ora non solo, come ognuno sa, uno storico solo non scrive se non una storia sola; ma tutti gli storici insieme, chi ben rifletta, non scrivono neanche essi più di una storia; e le stesse dispute intorno alla natura di questa dimostrano manifestamente che tutti, in fondo, devono aver alle mani la stessa materia, non potendovi essere disaccordo che non rampolli da un accordo fondamentale». *Ivi*, p. 102.

Inoltre il fatto che la filosofia dimostri di aver coscienza universale dei problemi (non solo attuali in quanto sempre attuali) generati e messi in risalto appunto dalla sua stessa storia (visto che la storia della filosofia dal punto di vista idealistico è il filosofico esercizio del progressivo togliimento della contraddizione¹⁵) è dimostrato dal fatto stesso che la filosofia si sia cristallizzata, per dirla in maniera astratta, nella storia della filosofia.

A noi rimane perlomeno una storia della filosofia nella quale si realizza la filosofia e quindi «storia e filosofia sono due concetti sostanzialmente equivalenti e reciprocamente convertibili¹⁶».

Questo toglie definitivamente ogni possibilità di distinzione reale tra storia della filosofia e filosofia, identificandole in un organismo unico dal quale esse siano divisibili solo astrattamente.

Se si ponesse tale distinzione si farebbe la storia della filosofia condizione della filosofia, la quale, come soluzione, lascia trapelare tutto il realismo di cui è permeata.

Il realismo generante l'interpretazione *atomistica*¹⁷ ma *deterministica* della storia della filosofia come predeterminante la filosofia consta nella ipostatizzazione della storia della filosofia in quanto materia originaria astratta del filosofare che funge così da presupposto unificante i vari tipi di filosofare che altrimenti non sarebbero, vista l'isolatezza postulata, relazionabili.

Il realismo però si chiede, ma rinuncia poi a spiegare, come sia stato possibile fare filosofia all'inizio della storia della filosofia, non avendo a

¹⁵ «Si tratta allora di comprendere che la stessa idea di una storia della filosofia implica la necessità che si dia qualcosa come una storia della verità che si perfeziona e viene compendosi nella progressiva falsificazione dei propri contenuti». Davide Spanio, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, il Poligrafo, Padova 2003, p. 30.

¹⁶ G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 125.

¹⁷ «Atomista è in fondo chiunque senta il bisogno dell'individuo come qualcosa onde si debba integrare e realizzare il pensiero». Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), in *L'Attualismo*, a cura di V. Cicero e introduzione di E. Severino, Bompiani, Milano 2014, p. 176.

disposizione appunto quell'unica materia a partire dalla quale, secondo il realista, solamente è possibile fare filosofia¹⁸.

Seguendo la strada realista non si raggiunge la vera filosofia perché se «il valore del pensiero non consiste nel suo atto, ma nella base che esso presuppone e non pone» allora si avrà solo «la scienza ridotta a commento¹⁹».

Ma ciò per Gentile non è possibile perché la storia della filosofia se «come preparazione e svolgimento *in re* della filosofia, apparisce ogni volta come un suo antecedente, non può non esser valutata anche *post rem*, nella mente, quale cognizione della storia della filosofia, poiché ha da valere da attuale preparazione e condizione di una filosofia attuale²⁰».

Sarebbe infatti quantomeno ridicolo²¹ che nel panorama filosofico odierno si presentasse un filosofo rinomato nell'atto di proporre con convinzione una dottrina filosofica identica a quella di Talete, per esempio, che elevasse l'acqua trascendentale a principio del reale (senza nulla togliere alla grandezza filosofica di Talete il cui principio, anche se nominato mediante un ente particolare come l'acqua, in realtà cela dietro questo significato determinato il valore del principio trascendentale²² che iscrive giustamente Talete nel novero dei veri filosofi perché ricercatori della verità del tutto).

¹⁸ «Se si dice che occorre prima avere un sistema prestabilito, che serva di misura, non si tien conto del fatto che questo sistema deve essersi formato, e che non può altrimenti essersi formato, che sul fondamento storico, attraverso la lettura e la critica dei libri di taluni filosofi, cioè, in generale, attraverso lo studio della storia (del pensiero storicamente formatosi)». G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 140.

¹⁹ Giovanni Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1922), in *L'Attualismo*, a cura di V. Cicero e introduzione di E. Severino, Bompiani, Milano 2014, p. 364.

²⁰ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 264.

²¹ «Ciò significa che il filosofo non può e non deve sottrarsi alla prova storica, capace di collocare al suo posto quel principio "incapace [...] di rendere ragione di tutti i sistemi già apparsi", pena altrimenti la condizione deteriore alla quale si condanna, individuando egli quella "soggettività" che si è detta "falsa", ossia appunto antistorica, ignara della propria inadeguatezza. Se la misura dell'adeguazione - e dunque del "vero" - è propriamente una misura storica, effettuale e concreta, non si potrà quindi millantare la propria personale riflessione come fosse una riflessione filosofica senza far risuonare in essa la nota del "presente", della contemporaneità consapevole dei "punti di vista conquistati già dalla ragione nella storia"». D. Spanio, *Idealismo e metafisica*, op. cit., p. 55.

²² «Il principio di Talete è già pensiero, virtualmente: pensiero come acqua: quell'indeterminato, come dirà meglio Anassimandro, che, non essendo nessun particolare sensibile, in quanto particolare, è l'intelligibilità di tutti i particolari». G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, op. cit., p. 354.

CAPITOLO I

IL CONCETTO REALISTA DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA NON È EPISTEME MA DOXA

Ma perché allora non risulta altrettanto ridicolo, almeno dal punto di vista strettamente filosofico, che qualcuno oggi rimanga nel fondo del suo pensiero filosofico ancora un realista?

Perché la mancata interpretazione epistemica della storia della filosofia (che proclama l'identità tra la storia della filosofia e la filosofia) da parte delle filosofie *isolazioniste* di stampo realista può far dire al filosofo della materia secondo Gentile: «dato il mio modo di concepire la filosofia, ho pure il mio modo d'intendere la storia della filosofia²³».

La storia della filosofia e perciò la filosofia vengono così ridotte ad opinione, il maggior crimine possibile nei confronti della filosofia che fin dalle sue più remote origini intese essere appunto il superamento di qualsiasi opinione particolare.

Avere il proprio modo d'intendere la storia della filosofia è la negazione dal punto di vista *volontaristico* e personale della epistemicità e della unitarietà della storia della filosofia.

Il realista riduce l'epistemicità oggettiva che è il collante della storia della filosofia ad una epistemicità basata su un certo gusto o convinzione personale

²³ G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 97.

che in quanto tale non è epistemicità, ma solo volontà di superiorità e prevaricazione di un sistema sull'altro.

L'epistemicità della filosofia realista attuale è perciò vero "*epistemicidio*" delle conquiste graduali ottenute dal pensiero filosofico.

Se l'epistemicità si riduce al personale convincimento della verità di una o di quell'altra descrizione dell'esperienza e della realtà è gusto, opinione privata (opinabile perché opinante) e non necessità invincibile del togliimento delle contraddizioni in cui consiste l'epistemicità autentica: la filosofia vera secondo le parole dello stesso Gentile è a tutti gli effetti un continuo e infaticabile *redire in se ipsum*²⁴.

D'altronde la riduzione personalistica della epistemicità oggettiva fondante l'unitarietà della storia della filosofia non è una anti-storia della filosofia, ma è semplice riduzionismo filosofico: giacché questa riduzione non si fonda su una necessarietà logica derivante dalle conseguenze ambigue o errate dei sistemi precedenti (quindi su una certa presenza della filosofia in quanto storia unitaria), ma su una scelta personale infondata (perché fondata sulla volontà di verità individuale) di uno qualsiasi dei sistemi intercorsi nella storia della filosofia.

Esso viene scelto in congruenza con quella che è l'idea sommaria e personale della realtà che il pensatore realista vorrebbe corroborare mediante la scelta arbitraria di uno dei sistemi messi a disposizione dalla storia della filosofia.

Insomma la concezione della storia della filosofia realista è una concezione astratta e perciò particolare che considera ogni singolare sistema filosofico *in se*,

²⁴ «Che, come ogni processo, va per gradi, che non tutti compiono, anzi nessuno compie o compirà mai del tutto». *Ivi*, p. 108.

senza notare quel filo conduttore comune della storia della filosofia che è la necessità inderogabile del togliimento della contraddizione.

Questa concezione sembra proprio generata da quell'organo, motore iniziale della dialettica, che consiste nell'intelletto astratto: i realisti dall'intelletto astratto infatti, sembra non abbiano ancora raggiunto il guadagno del concetto di *ragione* con il quale solo combattere le considerazioni astratte dell'intelletto, ed è anche per questo che tra le filosofie astratte vi è una lotta violenta e persistente, una lotta inestinguibile perché incapace di elevarsi oltre i singoli punti di vista all'universale della non contraddizione.

Cercare di smentire la filosofia e il suo eterno legame tramite la presentazione di una verità superiore che consiste in un certo sistema filosofico "*pescato*" astrattamente tra le varie filosofie particolari significa slegare la filosofia dalla sua storia, significa, ancor più, fondare la filosofia su una opinione, similmente a come facevano i sofisti *dossomimetic*²⁵ del *Sofista* di Platone, il che è contraddittorio (perché si spaccia per vero il falso) così come contraddittorio e vano sarebbe tentare di produrre una metafisica che sia nell'intenzione una antimetafisica senza contraddittoriamente tornare a proporre della metafisica.

«Quanti fra i positivisti hanno veramente filosofato, avranno combattuto una maniera di metafisica; e avran detto di averla seppellita essa stessa la metafisica; ma che essi poi, filosofando, abbiano fatto altro che una nuova metafisica (se più nuova e migliore della precedente, non occorre qui definire) non c'è più nessuno così ingenuo da ammetterlo²⁶».

Per Gentile l'identità di filosofia e storia della filosofia (e con la storia in generale nei suoi nessi fondamentali) «non va intesa soltanto *a parte obiecti*, ma anche *a parte subiecti*: non solo come unità della filosofia per sé col suo corso

²⁵ I quali sono provvisti di un finto sapere che non esitano però a spacciare per vero.

²⁶ G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 112.

storico, ma anche come unità della filosofia come costruzione e acquisizione personale d'ogni singolo filosofo, con la storiografia filosofica, o ricostruzione, che ogni singolo storico fa del corso storico della filosofia²⁷».

Comunque questo significa che per Gentile la filosofia non sia esclusivamente né una novità che prescinde dalla sua storia, né una storia assolutamente determinante il filosofare che non possa comportare novità.

Che essa non sia sempre solo un porre è sancito dallo stesso porre, che ponendo genera il posto, che non per questo è il definitivo posto “giusto” che possa mai esaurire la carica del porre in cui consiste la potenza infinitamente creativa dell'atto: «storia dice sviluppo; e la scienza che ha valore, la scienza che non è errore cui giovi dimenticare, nell'intuizione platonico – aristotelica è quella che non si sviluppa. La storia è un processo dinamico; la scienza antica (ma anche quella realista contemporanea) è statica²⁸».

Per poter meglio comprendere l'interpretazione gentiliana opposta a quella realista torna utile provare ad accostare l'identità originaria di filosofia e storia della filosofia con quella tra il pensiero e il suo prodotto, *il pensato*, che è identico al pensante che lo genera perché è lo stesso pensiero solo valutato dal punto di vista astratto.

Nell'idealismo attuale di Gentile il divenire è la vera realtà, ed è anche la stessa legge della realtà; realtà che non viene presupposta al pensiero che la pensa, ma è lo stesso atto creativo del pensiero: l'atto del pensiero è quindi *immoltiplicabile* perché l'autocoscienza assoluta con la quale il pensiero coincide in quanto totalità della realtà non è una parte della realtà bensì tutta quanta; *infinito* perché illimitata è l'autocoscienza del pensiero che non ha nessun

²⁷ *Ivi*, p. 138.

²⁸ *Ivi*, p. 116.

oggetto fuori di se ma tutti li crea e perciò da nulla delimitata, essa tutto delimita.²⁹

Questo atto si costituisce come *autocoscienza* perché è impossibile definire il pensiero come attualmente non pensante qualcosa (un pensiero vuoto eventualmente riempito da pensieri pensati sarebbe un non pensiero giacché lo sarebbe quando riempito da pensieri e non lo sarebbe quando in esso questi non vi fossero; ma è possibile concepire un pensiero che sia tale ma che non pensi qualcosa? Laddove è vero che il pensiero pensante (*l'Atto*) pensa un oggetto in quanto pensato (*creato/pensato*), ma pensando ciò che pensa esso pensiero, pensa se, che è altresì soggetto e oggetto di tale pensiero.³⁰

Ciò significa che il pensiero pensante ha la struttura di un *circolo*³¹ il cui punto di partenza e quello di arrivo sono lo stesso, importando così l'esclusione di qualsiasi antecedente al pensiero; il presupposto (comune a tutti i realismi) del pensiero che se non eliminato escluderebbe il potere *autocreante* dello stesso.

Il vero essere dell'attualismo non è più l'essere statico e immediato (predeterminante e perciò annullante il divenire) della "vecchia" scienza, ma è il potere creatore del pensiero dopo che si è proceduto alla critica filosofica di ogni presupposto extramentale che impedisse al pensiero di identificarsi alla realtà in quanto continuo incremento del reale che è pensiero, che è divenire.

²⁹ «Poiché nel definire come oggetto determinato di un nostro pensiero la nostra stessa attività pensante, dobbiamo sempre ricordare che la definizione è resa possibile dal rimanere la nostra attività pensante, non come oggetto, ma come soggetto della nostra stessa definizione, in qualunque modo noi si concepisca questo concetto della nostra attività pensante. La vera attività pensante non è quella che definiamo, ma lo stesso pensiero che definisce». G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 82.

³⁰ «Il soggetto che risolve in se l'oggetto, almeno quando quest'oggetto è realtà spirituale, non è essere, né stato dell'essere: non è niente d'immediato, come dicemmo, ma processo costruttivo. Processo costruttivo dell'oggetto in quanto processo costruttivo dello stesso soggetto. E perciò, invece di *verum et factum convertuntur*, si dovrebbe dire, come s'è notato, *verum et fieri convertuntur*, ovvero: *verum est factum quatenus fit*. Il soggetto è sempre soggetto di un oggetto, in quanto si costituisce soggetto del suo atto rispettivo». *Ivi*, p. 95.

Così come nel processo di formazione del reale l'astratto è indispensabile allo svolgersi del concreto (poiché in quanto atto suo non gli è né precedente né conseguente) e d'altra parte senza le produzioni del concreto non vi sarebbe l'astratto che è *combustibile del concreto*³², allo stesso modo non vi è pensiero che essendo tale (cioè non essendo qualcosa di presupposto al pensiero che lo pensa), non pensi qualcosa, che è ciò che pensa; per questo motivo entrambi, pensante e pensato sono *cooriginari* e non c'è nessuna precedenza dell'uno rispetto all'altro nella dottrina attualistica.

Nell'attualismo la mediazione dell'antinomia soggetto-oggetto (irrisolvibile per i presupposti realisti che si fondano sulla superiorità inconoscibile dell'esterno al pensiero) si basa su una certa superiorità del soggetto non in quanto soggetto empirico di contro all'empirico oggetto, ma in quanto soggetto trascendentale qual è l'atto stesso che ricomprende autocoscientemente all'interno di sé la sua stessa produzione.

Antecedenza dell'uno o dell'altro vi sarebbe infatti solo all'interno di un pensiero come quello realista che non fosse cosciente e dell'idealità del reale e della capacità produttiva del pensiero che pone i termini di ogni relazione come cooriginari nella relazione giacché è essa il primo e non i suoi termini vista la caratterizzazione della realtà in quanto svolgimento.

Invece, i termini della relazione nel realismo devono assolutamente precedere ogni loro legame giacché in esso la relazione viene concepita come l'accidentale, mentre la sostanza statica irrelativa si ritiene essere l'essenziale e il vero reale, la materia.

³² Il pensare è svolgimento, l'oggetto del pensiero (*l'astratto*) è perciò prodotto immanente al suo sviluppo con il quale il reale (*concreto*) incrementa se stesso. L'oggetto non risulta opposto (perché presupposto) a un soggetto, ma è posto da questo porre in cui consiste il soggetto autentico: relazione originaria di soggetto e oggetto che è l'attività infinita e immoltiplicabile dello spirito in quanto concreto svolgimento.

Ma nell'attualismo «non solo il concreto non è senza l'astratto, ma neanche l'astratto è senza il concreto»³³ di modo che i termini dell'originaria relazione sono conoscibili solo per *analisi di sintesi*, essendo che l'originario è la stessa *relazione*.

La confusione è generata dall'impianto di pensiero realista che non vede mai (per il fatto che la sua forma naturalistica impedisce alla sua realtà di essere autenticamente dialettica) la dialetticità del reale, la relazione immortale che lega l'universale e il particolare se considerati concretamente.

Il realismo infatti tende a schierarsi da una parte o dall'altra senza rinunciare poi a elevare quella medesima parte a tutto universale, generando così incomprensioni irrisolvibili: anche il realista infatti cerca il tutto, ma lo cerca nella parte e non può fare a meno di adeguare le sue metodologie filosofiche anche alla concezione della storia della filosofia andando quindi a ricercarne o nella storia (materiale) generante il pensiero o nel pensiero (come traduzione del reale e quindi suo astratto sostituto) generante la storia, una origine astratta per la quale sia poi difficile spiegarne il *movente* generante; il quale movente è un *terzo* rispetto sia al generatore che al generato.

Davanti a una concezione dell'essere pensato in modo parmenideo-platonico (immobile, immutabile e trascendente) i realismi e gli oggettivismi sono in difficoltà anche per un altro motivo: non solo devono ricercare il collegamento legittimante questa loro presupposta unità (tra l'essere reale e quello derivato), ipotizzando stratagemmi come l'idea, la sostanza o l'anima, ma devono anche poter spiegare perché il perfettissimo immobile ebbe bisogno o volontà di mobilitarsi alla creazione del derivato (*il movente dell'immobile*).

³³ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, op. cit., p. 336.

Non solo: l'immediatezza dell'essere parmenideo³⁴ non potrebbe, presupposta al pensiero attuale, essere ciò che è. L'identità è infatti per Gentile mediazione, differenza (altrimenti di quali termini vi sarebbe identità o differenza?), movimento del pensiero verso sé stesso riassumibile nella formula logica $A=A$, di contro all'indifferenziabile essere immediato e presupposto dei naturalismi: A.

C'è pensiero vero e trasparente a sé stesso allora solamente se il pensato si dà come identico a sé (in quanto pensato attualmente dal pensiero), e questa struttura originaria è la stessa forma dell'unità sintetica in cui consiste l'atto puro del pensiero³⁵.

Se A non fosse identico a sé, ma fosse immediato e presupposto come pensato, esso sarebbe allora la stessa immediatezza realista che dimentica come essa stessa in realtà sia mediazione di sé $A(=A)$ nel mentre pretende di essere ciò che è.

Questa dimenticanza unita alla separazione di logica e metafisica (simboleggiata dalla disgiunzione di principio di non contraddizione e principio d'identità) genererebbe la comune ma impossibile pretesa presente in tutti i realismi della storia della filosofia di poter pensare la realtà anche se essa in questo senso è fuori dal pensiero³⁶.

³⁴ «Ma l'essere, si badi, non è astratta semplicità; come tale, rimarrebbe sempre identico a sé, e non sarebbe l'essere delle cose, perché queste cose non ci sarebbero mai». G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 106.

³⁵ La conoscenza per Gentile si struttura infatti sempre in giudizi che sono sintesi a priori, perciò conoscere secondo Gentile equivale a giudicare.

³⁶ Ciò provoca secondo Gentile, vista l'aporia gnoseologica realista consistente in una sorta di inconoscibilità "conosciuta" dell'esteriorità fondante il pensiero, la progressiva modificazione della caratterizzazione dell'essere dall'antico ma assolutamente determinato $\tau\acute{o} \acute{o}\nu \tilde{\eta} \acute{o}\nu$ alle ambigue e misteriose caratterizzazioni dell'essere nella modernità: «basterebbe citare il famoso inconoscibile e il famoso indistinto, che per lo Spencer e per l'Ardigò sono appunto l'aristotelico $\tau\acute{o} \acute{o}\nu \tilde{\eta} \acute{o}\nu$ ». G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 112.

Ma l'ambiguità di tali caratterizzazioni è direttamente proporzionale alla profonda e inestinguibile (perché contraddittoria) ambiguità della definizione della realtà realista.

Se si conosce qualcosa di sconosciuto, allora o si dirà impossibile la sua conoscenza (*scetticismo realista*) oppure si riterrà ciò che si conosce (così ambiguamente) alla stregua di un "inconoscibile" o di un "indefinito indistinto": la verità come mistero.

In ogni caso infatti di “trascendentale” comune in tutte le filosofie realiste c’è solamente il *metodo della trascendenza*, la loro particolarità si limita solo alla discussione su quale sia l’essere (particolare) via via elevato dalle diverse correnti a origine delle cose, così come nell’intendimento di che cosa sia la storia della filosofia il realista ha in comune con l’altro non ha tanto un contenuto particolare elevato a universale ma che questo, elevato ad assoluto, sia solo un contenuto astratto, ovvero uno tra i tanti contenuti particolari del mondo.

La scelta del particolare elevato ad assoluto determinante la molteplicità dei particolari è attuata dal realismo anche nella sua concezione della storia della filosofia, scegliendo man mano chi tra filosofia e storia sia l’assolutamente determinante l’altro.

C’è infatti «d’ordinario chi sostiene che la filosofia presuppone la storia della filosofia, e chi il contrario³⁷»: alcuni realisti infatti sostengono che la storia della filosofia sia l’universale, la sostanza vera della filosofia, statica, presente in modo fisso sui libri e sui manuali espressione di dottrine monolitiche; altri invece credono altrettanto astrattamente il contrario, e cioè che la filosofia sia sempre nuova e indipendente dalla storia della filosofia. Ebbene, secondo l’attualismo, entrambi si sbagliano: da una parte infatti la filosofia è sempre quella nuova anche quando si parla della vecchia perché se così non fosse non ci sarebbe alcun guadagno nel parlarne, perché si avrebbe già la coscienza di star facendo una inutile ripetizione; dall’altra la filosofia è sempre la vecchia filosofia (cioè sempre dipendente dalla storia della filosofia) perché non può esserci filosofare particolare che per esser tale non contenga in se la differenza con il restante della filosofia ma soprattutto con la coscienza che il pensiero ha dello stesso³⁸.

³⁷ *Ivi*, p. 138.

³⁸ «Sicché la filosofia è storia, e la storia è filosofia. Ma come accade di ogni cosa bifronte, v’ha chi guarda a una faccia di questa filosofia storica, e chi all’altra: e pochi o nessuno mirano all’unità di entrambe, in cui entrambe sussistono. E nascono criteri opposti intorno al metodo della costruzione, e della valutazione storico – filosofica.

«Cioè non v'ha filosofia, che ci si possa foggare altrimenti che come conclusione del processo storico, e quindi come un momento storico: ne v'ha processo o momento storico, che non sia la costruzione della filosofia.

Per modo che la difficoltà del punto di partenza è puramente illusoria: perché in realtà noi già abbiamo naturalmente cominciato e abbiamo, comunque, una filosofia e una storia della filosofia, quando stiamo cercando donde giovi cominciare³⁹».

La vera filosofia allora consiste nell'assoluta circolarità di filosofia e storia⁴⁰, circolarità presente in ogni ambito della dottrina attualistica: particolare che si universalizza e universale che si particularizza sono allora i modi in cui anche la filosofia (oltre alla realtà) in quanto universale modalità di produzione del pensiero si offre alla conoscenza; ed è così che Gentile può dire che la realtà intera nella sua intelligibilità è la realtà universale a cui mira la filosofia e perciò «la sua storia, essendo la storia del concetto suo, coincide pertanto con la storia della filosofia, o, se si vuole, del problema fondamentale della filosofia⁴¹»: il concetto del trascendentale immanente in ogni particolare, l'essere, *l'ipostasi trascendentale della forma*⁴² comune a tutti gli essenti.

Poiché nella dottrina attualistica trovare una verità significa non averla mai cercata (e in particolare nel senso di questa critica significa averla data per

Chi guarda alla storia, sostiene che, rispetto alla costruzione, la storia della filosofia debba essere, come ogni altra storia, filologica e deterministica; e rispetto alla valutazione, se pure questa abbia ragion d'essere, essenzialmente oggettiva. Chi guarda invece alla filosofia, vuole che per la costruzione sia logica, speculativa e teleologica; e per la valutazione, soggettiva.

Le ragioni addotte per lo storicismo da una parte, e per il logicismo dall'altra sono egualmente ineccepibili [...] E così pure, che una storia della filosofia non può non avere una certa soggettività. Poiché non è dato scrivere la storia della filosofia, senza concepire in qualche modo la filosofia, e farsi lume del proprio concetto [...] Ma certo, v'ha soggettività vera e soggettività falsa. Vera soltanto potrà dirsi quella consistente nel concetto, che uno storico abbia della filosofia adeguato al momento storico a cui egli appartiene». *Ivi*, pp. 134, 135.

³⁹ *Ivi*, p. 142.

⁴⁰ «Cioè, non v'ha filosofia, che ci si possa foggare altrimenti che come conclusione del processo storico, e quindi come un momento storico: né v'ha processo o momento storico, che non sia la costruzione della filosofia». *Ibid.*

⁴¹ *Ivi*, p. 138.

⁴² Giovanni Gentile, *La filosofia di Marx* (1899), Sansoni, Firenze 1954, p. 67.

presupposta), giacché nella considerazione attualistica la realtà è un continuo *fieri autocreantesi (autoctisi*⁴³), divenire autentico che corrisponde al vero concetto dell'essere (in quanto essere reale che è svolgimento e quindi "essere che è *non essendo* e che *non è essendo*") dopo le filosofie *platonizzanti*⁴⁴. Allora il trascendentale non sarà più ricercabile entro uno degli enti particolari elevati a universale, ma sarà esso stesso definito come lo svolgimento medesimo di ogni significato particolare (e perciò universale) del mondo.

Dunque, mentre la verità di queste filosofie *platoniche* è statica, immobile e immediata e perciò assolutamente predeterminante l'essere diveniente che le si deve perciò adeguare ineccepibilmente (rendendo vano e inautentico ogni svolgimento), per l'attualismo la verità è la medesima potenza produttiva della mente.

Se il reale autentico è identificato al pensiero in quanto progressivo incremento della realtà (divenire) allora l'autentica filosofia è perciò la «progressiva spiritualizzazione del reale⁴⁵» considerato come puro *in fieri* con la quale sola si trova (perché si va trovando continuamente e solo nel cercare consiste il vero trovare) la vera e concreta unità del molteplice diveniente (*desideratum* anche del realismo). Ma se l'attualismo è la più completa messa in atto di questa spiritualizzazione del reale ordinata dalla storia della filosofia, dal punto di vista filosofico allora il realismo post idealistico è di certo non filosofia.

⁴³ «Una creazione, pertanto, questa dell'esperienza che non presuppone nemmeno un creatore; ed è stata detta perciò *Autoctisi*. Il creatore è appunto la stessa creatura in cui si concreta l'atto creativo». G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 260.

⁴⁴ «Una concezione idealistica mira a concepire lo stesso assoluto, il tutto, come idea: ed è perciò intrinsecamente idealismo assoluto. Ma assoluto l'idealismo non può essere se l'idea non coincide con lo stesso atto del conoscerla; perché - è questa la più profonda origine delle difficoltà in cui si dibatte il platonismo - se l'idea non fosse lo stesso atto per cui l'idea si conosce, l'idea lascerebbe fuori di sé qualche cosa, e l'idealismo pertanto non sarebbe più assoluto». G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 304.

⁴⁵ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, op. cit., p. 354.

«La verità quindi, non c'è senza l'atto della mente: atto sempre nuovo, sempre nuovamente produttivo, perché sempre sintetico: ossia, sempre operante sul diverso, e procedente via, sempre via, dall'identico.

All'antica scienza [...] sottentra la scienza che è progressiva formazione, retta dal principio dialettico dell'unità dei contrari. La scienza fatta cede il luogo alla scienza in fieri, in perpetuo fieri; come alla verità estraumana, estratemporale, estramondana, succede la verità umana, temporale, mondana: la verità che è storia.

Il *xoristòn* platonico contro cui aveva battagliato l'Aristotele della metafisica è vinto ora veramente e definitivamente dal nuovo sinolo spirituale dove forma e materia vengono unificate per sempre⁴⁶».

Insomma, proprio perché la realtà attualistica è divenire così come la storia della filosofia (che consiste in un divenire via via sempre più coerente) ogni volta che si filosofeggia si sta parlando anche una certa filosofia che ascende discendendo, *nuovamente*, nei suoi due sensi (*di nuovo, ed ex novo*), dalla e alla storia della filosofia.

Sostenere come fanno i realisti che la storia della filosofia è l'assolutamente determinante il filosofare o viceversa (basta poi scegliere se appartenere ad un realismo ideale o materiale) equivale a sostenere che il dato (al di là della sua caratterizzazione ideale o materiale) è l'assolutamente determinante la conoscenza: è la classica metodologia *empirica*.

«Empirica è la conoscenza del dato, che è dato in quanto non è costruito; e non è costruito perché è immediato, essendo innanzi alla mente che lo conosce senza connettersi con tutti gli altri elementi della realtà che la mente conosce, e

⁴⁶ G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 117.

in rapporto ai quali farebbe sistema, si medierebbe, e mostrerebbe la propria necessità, ossia la necessità, per la mente, di pensarlo⁴⁷».

Il problema più pressante da rilevare in questo tipo di approccio empirico che non abbraccia solo la concezione della storia della filosofia ma anche la visione ontologica e logica del mondo è quello dell'*immediatezza del dato*⁴⁸; è il perno sul quale poggia il carattere empirico dell'interpretazione e Gentile lo chiama *il carattere essenziale dell'empirismo*, ovvero quel carattere che porta il filosofare a interpretare il mondo secondo il modo dell'astratta universalità col quale si interpreta anche la storia della filosofia: l'universalità astratta del tutto indifferenziato.

Il modo attualistico di interpretare la storia della filosofia invece si basa sul rilevamento dell'astrattezza di questa universalità che viene mediata dal pensiero trascendentale⁴⁹ arrivando così a concepire l'universalità veramente concreta che è unità di parte e di tutto: la parte nel tutto, e il tutto nella parte⁵⁰.

Gentile definisce così definitivamente il vero universale che è il filosofare in quanto creazione dell'atto produttore filosofia, storia e storia della filosofia.

Il filosofare concreto che coincide con la storia «in quanto la storia vera è la storia della filosofia, e questa è la vera filosofia. Onde veramente il circolo non si chiude nella storia, in quanto storia, ma nella filosofia⁵¹».

⁴⁷ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, op. cit., p. 339.

⁴⁸ In Gentile infatti ogni immediatezza, in quanto conosciuta come tale, è una contraddizione. In ogni caso infatti "conoscere immediatamente" è *contradictio in adjecto*. Se conoscere è giudicare e giudicare è relazionare e quindi mediare allora «noi possiamo dire di conoscere un oggetto soltanto se questo oggetto non è niente di immediato: niente che il pensiero nostro trovi innanzi a sé già incominciando a conoscere, reale perciò ancora prima che sia conosciuto». G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 94.

⁴⁹ Il guadagno dell'innesto del punto di vista trascendentale nella filosofia idealistica ad opera di Gentile equivale alla comprensione della assoluta realtà e inobiettività del nostro pensiero quando esso si concepisca come svolgimento sempre in atto e non come svolgimento "svolto".

⁵⁰ «Ogni conoscere è unità inscindibile della conoscenza della parte e della conoscenza del tutto: conoscenza del particolare nella sua universalità: come dire, conoscenza dell'universale nella sua concreta particolarità». G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, op. cit., p. 341.

⁵¹ G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 149.

Mediante il guadagno dell'universalità concreta, la quale non è altro che l'unione logica, da una parte della *mediazione di certezza e verità* con la quale l'idealismo inaugura il suo cammino filosofico facendo così del pensiero il vero reale⁵², e dall'altra dell'apporto attualistico del concetto di *io trascendentale* sviluppato da Kant⁵³ e innestato nella filosofia del pensiero attuale con l'intento di eliminare i residui naturalistici dall'idealismo hegeliano, Gentile giunge così a dimostrare *l'immanenza* della filosofia in ogni pensare.

Essa in quanto *scientia divinarum atque humanarum rerum*⁵⁴ ovvero in quanto «attività produttiva delle cose umane come di quelle che si dissero divine soltanto perché non era facile scorgere la profonda unità della creatività umana con la divina nell'assoluto concetto del pensiero⁵⁵» è la stessa produttività del pensiero pensante, è il pensiero pensante che è anche il vero collante, garanzia assoluta dell'unità della storia della filosofia.

Se la parte nel tutto non fosse il tutto stesso nella parte i due opposti si equivarrebbero e si identificherebbero poiché la loro differenza si regge sulla loro relazione, che è la loro unità differenziata (particolarità dell'universale, universalità del particolare).

Gentile dice: «conoscenza del particolare nella sua universalità: come dire, conoscenza dell'universale nella sua concreta particolarità⁵⁶».

⁵² Di contro alla netta ed immediata separazione di certezza e verità nel realismo classico.

⁵³ È proprio Kant secondo Gentile a "spiantare dalle radici" il metodo filosofico analitico corrispettivo alle filosofie oggettivistiche nella *Critica della ragion pura*: «la quale dimostra che la verità è produzione della mente; e che il metodo della conoscenza è la sintesi a priori. Soggettivisti ce n'era stati prima di Kant; e anche prima di Platone; ma fermi sempre nel presupposto che la verità fosse di là dalla mente: onde la stessa verità soggettiva ne aveva fuori di sé una oggettiva, la vera, inconoscibile; epperò la prima non era propriamente verità. Il soggettivismo anteriore a Kant, appunto perché fondato anch'esso sul principio, espresso o tacito, dell'oggettività dell'essere, era stato sempre scettico. Scettico ancora è Hume, che prepara il problema a Kant. Scettico è Kant stesso, se non si sfronda l'albero del suo criticismo dalle foglie secche che egli volle con ffgran cura conservare. Ma il fatto è che nel prodotto dell'attività sintetica a priori dello spirito Kant risolve tutto l'oggetto della conoscenza: onde l'oggetto suo, creato dallo spirito, anzi immedesimato con lo stesso processo di questo, splende chiaro e netto, libero da ogni ombra di sé medesimo, attingendo da se, nella sua vivente spiritualità, tutta la luce onde rifulge!» *Ivi*, p. 116.

⁵⁴ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, op. cit., p. 345.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ivi*, p. 341.

Ma la conoscenza dell'universale nella sua concreta particolarità è possibile come si diceva prima per il guadagno del concetto dell'universale concreto, il quale non è più fatto di *sostanza*, ma di *pensiero* (pensante e non pensato come in Hegel) e cioè di atto, non più statica sostanza predeterminante ma pensiero produttivo, divenire autentico, incremento della realtà e quindi del pensiero. Potenza che siccome produce gli opposti, allora perciò ne ha coscienza assoluta, essendone l'unità trascendentale.

Ed è lo stesso atto trascendentale del pensiero pensante la chiave di volta per capire l'interpretazione concreta della storia della filosofia che non consiste più nell'idea di una sostanza predeterminante ogni filosofare ma è piuttosto il concetto del filosofare stesso nella sua universale e perciò anche particolare produttività: la verità non è che la stessa produttività spirituale che consiste nel reale presentandosi gradualmente ma trasparentemente alla coscienza così come la storia della filosofia è il progresso dello spirito nella coscienza chiara e distinta del problema filosofico che via via si presenta.

Ma l'impianto filosofico realista e oggettivista non vuole cercare la verità, la vuole solo trovare di modo da non dover più lavorare, il suo "*dover essere*"⁵⁷ si trasforma nella più sfrenata volontà d'essere senza dovere, *senza lavoro*⁵⁸.

Ma il credere che una volta trovata la verità non si debba più fare lo sforzo di conoscere è una convinzione che si basa a sua volta sulla più profonda

⁵⁷ Conseguenza etica necessaria a tutte le filosofie che postulino una realtà esterna al pensiero.

⁵⁸ Un certo dogmatismo, luogo comune delle filosofie realiste nell'epoca antica e moderna, cede il passo nella contemporaneità al suo apparente opposto, che potremmo chiamare assieme all'estetica e alla sociologia *postmodernismo*. Apparente opposto perché possiede in comune con l'altro il presupposto della esteriorità assoluta della realtà rispetto al pensiero: si capisce meglio allora che il dogmatismo è l'aspetto iniziale, convinto del realismo, il postmodernismo quello scettico, finale (che ho tentato di mostrare essere direttamente conseguente dall'impianto filosofico realista). In questo senso le etiche e le *metafisiche forti* della modernità sarebbero l'incipit del realismo mentre il postmodernismo, l'ermeneutica e i vari prospettivismi e *pensieri deboli* della contemporaneità sarebbero il prodotto del tramonto del realismo. Così si potrebbe affermare che la creazione delle morali dogmatiche nel passato metafisico così come la loro distruzione nel presente scettico dipendono sempre dall'ambivalente aspetto della realtà realista.

convinzione che una verità (costituita dalla vera realtà) esista appunto oggettivamente al di fuori della coscienza che la ricerca.

La storia, la realtà, crede lo scettico realista (ma anche il realista necessariamente in procinto di diventare scettico), non ha mai ancora presentato la soluzione definitiva al male e agli errori dell'esistenza, ed è anche per questo che il realista è destinato presto o tardi a diventar scettico: perché in lui convivono due convinzioni inconciliabili, da una parte la credenza nella esteriorità della verità che fa di questa l'ente più vero e reale ma esterno, dall'altra la credenza nella mai avvenuta manifestazione della verità oggettiva nello stesso mondo "soggettivo".

Questa combinazione non può che generare risultati fatalmente scettici, e anzi ricalcare all'interno della stessa posizione scettica la struttura fondamentale che generò quello stesso scetticismo.

Lo scetticismo infatti è contraddittorio così come la postulazione di una realtà al di fuori della mente che la conosce (per via del fatto che si asserisce l'esistenza della realtà senza tuttavia poterla conoscere), giacché se vuol mantenere vera la portata universale della sua tipica affermazione: "*tutto è falso*", allora deve falsificare anche questa sua affermazione, (il cui contenuto se vuol essere coerente con sé stesso dovrebbe abbracciare anche sé stesso), delegittimando così la pretesa di verità di questa generale condanna di falsità.

«Lo scettico, che crede di tagliare alla radice questa fede (che il pensiero filosofico possa pensare la verità), quando sospende l'assenso, come il solo partito ragionevole che resti al suo pensiero, si ferma nella certezza inconcussa di questa ragionevolezza della sua sospensione, e vive, poiché continua a pensare, della fede in questo suo ritroso e vuoto pensiero.

Il fatto del pensare, e però della filosofia, quale che sia la soluzione a cui s'indirizzi, presuppone questa affermazione della verità del pensiero nel pensare quello che pensa attualmente⁵⁹».

Ed è per questo che lo scettico non può affermare quello che afferma, negherebbe, mantenendo come vera la sua asserzione, la coerenza interna della stessa, se estendesse il contenuto dell'asserzione anche a sé medesima.

Lo scettico crede di non poter conoscere nulla perché crede di vivere in un mondo costituito da particolari irrelati e isolati di cui perciò ogni conoscenza che è relazione, in quanto attuata dal soggetto, sia contingente. Lo scettico però non si chiede mai se sia mai il caso di esercitare lo scetticismo anche nei confronti della sua concezione particolaristica della realtà.

È anche grazie a questi elementi che il realista così come lo scettico può guardare alla storia della filosofia come a un processo di formazione e unificazione casuale di particolari che potrebbe essere stato diverso da come in effetti è, alimentando così lo scetticismo di cui già è preda.

Lo scettico così come il realista non si può render conto che una filosofia singolare, una filosofia particolare, è tale solo se si riconosce appunto la particolarità sua, ovvero se si ha nozione di quella che Gentile chiama la *particolarità del particolare* (che è la coscienza dell'astrattezza e perciò già il suo superamento) la quale a sua volta si guadagna riconoscendo che è solo la distinzione dialettica col tutto che può far percepire al pensiero la parte, la quale si assolutizza se pensata astrattamente, ovvero separata dal tutto per il quale essa è ciò che è, parte.

Laddove la percezione del tutto è anche l'aver coscienza della particolarità della parte e questa coscienza è possibile averla solo avendo coscienza del tutto e della parte; coscienza che trascende perché non dipende da nulla ma anzi,

⁵⁹ G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 183.

produce necessariamente sia la parte che il tutto inscindibili, l'autocoscienza dell'assoluta necessità del pensiero nel pensare quello che pensa attualmente.

«Avvertire per altro la particolarità del particolare, è riferirlo ad altro, con cui esso è tutto, e quindi superare già la pura conoscenza di quel particolare come tale [...] di guisa che non filosofare si può soltanto in quanto non si ha coscienza della particolarità del proprio mondo, e cioè di non filosofare⁶⁰».

Esattamente come pretendere di filosofare potendo prescindere totalmente o non potendo assolutamente prescindere dal riferimento verso l'intero della storia della filosofia si può soltanto se non si ha coscienza della particolarità del proprio filosofare, e cioè di non filosofare, ma di fare scienza particolare *dommatica*.

Quando parliamo della storia della filosofia noi filosofeggiamo, così come quando noi filosofeggiamo, noi facciamo storia della filosofia; d'altronde quando noi facciamo della *historia rerum gestarum*⁶¹ rimane che noi stiamo pur sempre compiendo *res gestae*.

Ma allora qual è quella concreta universalità presente nella filosofia che permette di interpretare in maniera epistemica la concezione attualistica della storia della filosofia?

Questa concreta universalità rappresentata dal filosofare produttivo dell'atto consiste nell'unità del tutto e del pensiero del tutto a cui la stessa filosofia ha sempre mirato e che la filosofia attualistica sostiene essere la realtà stessa nel suo farsi, oggetto d'indagine della vera filosofia.

È l'epistemicità della filosofia presente in ogni autentica filosofia, ovvero il continuo e instancabile sforzo della filosofia d'ogni tempo di pensare tutte le

⁶⁰ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, op. cit., p. 342.

⁶¹ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 200.

cose nella loro unità, l'intenzione comune ad ogni pensiero degno di far parte della storia della filosofia.

Ma è chiaro che il realismo non riesce in questo intento, perché esso è costitutivamente *dualistico*. E la prima e fondamentale diade in logica realista è proprio la differenza insormontabile tra il particolare e l'universale, tra soggetto e oggetto.

Differenza insormontabile per l'essenza materiale (e per materia si intende ogni presupposto naturalistico presente nelle filosofie realiste) e non ideale (cioè priva di presupposti anticipanti o generanti il processo del pensiero) della realtà realista.

Il realismo infatti considerando la realtà materiale (la totalità del molteplice puro naturalisticamente inteso) presupposto a quella spirituale, proprio perché la presuppone, la percepisce in una differenza per la quale essa, realtà materiale, è possibile solo se da lei (dalla realtà spirituale) «non si può staccare del tutto senza che si renda inconcepibile, e insomma si sopprime» giacché «posto il pensiero complemento del reale (cioè il pensiero in quanto mera riflessione sul dato), questo si idealizza in funzione del pensiero, e perciò si risolve nel pensiero stesso⁶²», contraddicendo così la postulazione realista dell'indipendenza del reale materiale naturalisticamente considerato.

Anche Schopenhauer (che in parte era ancora un realista) sosteneva che: «il materialismo non s'accorge che nel porre il più semplice tra gli oggetti è già posto contemporaneamente anche il soggetto senza il quale nessun oggetto è concepibile⁶³».

⁶² G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, op. cit., p. 345.

⁶³ Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), Mursia, Milano 2004, p. 71.

Ora il vero soggetto attualistico non è però il soggetto relativamente⁶⁴ trascendentale della rappresentazione di Schopenhauer in quanto sottostante al principio di ragione ma è il soggetto realmente trascendentale⁶⁵, orizzonte universale del darsi delle cose che è l'esperienza stessa⁶⁶ se definita idealisticamente in quanto pensiero.

Il pensiero contemporaneo invece può essere in parte considerato come il processo di riduzione sistematica della verità alla certezza e in questo senso è una ripresa delle tesi realiste dell'origine (dove la certezza e la verità erano immediatamente unite perché in realtà profondamente separate⁶⁷) pur posteriore alla comparsa delle tesi idealistiche, conseguenze necessariamente risultanti dalla stessa contraddittorietà delle tesi realiste.

Ma la riduzione sistematica della verità alla certezza nelle teorie realiste post-idealistiche può essere intrapresa grazie alla totale incomprensione del concetto idealistico di soggetto trascendentale di contro al soggetto solo

⁶⁴ «Il soggetto finisce dove comincia l'oggetto» secondo Schopenhauer, è chiaro quindi che il suo è un punto di vista *relativamente* trascendentale, kantiano più che idealistico.

⁶⁵ Questo uno dei punti di maggior fraintendimento nel dibattito filosofico tra idealismo e realismo (e "nuovo" realismo).

Il soggetto trascendentale non è affatto la negazione dei soggetti empirici ma è piuttosto la condizione stessa di possibilità dell'apparire di ogni diverso soggetto/oggetto empirico, oltre che essere il vero cardine della conquista idealistica della mediazione di certezza e verità in cui consiste il superamento del realismo.

Ma il realismo è costitutivamente incapacitato a poter comprendere il concetto di *io trascendentale* per la costituzione stessa del suo apparato metafisico il quale postulando che il vero reale sia esterno alla mente singolare che lo conosce, ipostatizza la totalità e quindi la verità nella realtà esterna alla mente individuale che la conosce. Di conseguenza questo pensiero singolare sarà costretto ad essere solo la comprensione sempre parziale, limitata e soggettiva della verità/realtà, la quale tesi è in perfetta coerenza con la metafisica *misteriosa* che ne sta alla base: la postulazione di una realtà esterna al soggetto che la conosce rende ogni possibilità di conoscenza relativa, in quanto attuata da un soggetto limitato di contro all'illimitata oggettualità costituita dal mondo reale.

In questo senso diventerebbe anacronistico e filosoficamente inesatto anche l'aggettivo descrivente questo tipo di realismo attuale: la caratterizzazione tramite l'aggettivo *new* determinante il nuovo realismo consiste infatti solo nella *nuova proposizione* delle tesi realiste dell'origine: è perciò essenzialmente una *ri-proposizione* inattuale e anti-filosofica.

⁶⁶ In Gentile essere ed esperienza e pensiero (in quanto vero essere) ed esperienza coincidono, più precisamente, sono lo stesso.

⁶⁷ E necessariamente vista la separazione metafisica realista della realtà con la conoscenza della stessa e quindi con il soggetto conoscente.

considerato reale (ma relativo e perciò in qualche modo “irreale”) dai realisti: il soggetto empirico.

Ora il guadagno del punto di vista trascendentale non è una tesi contraria alla tesi del soggetto empirico, ma è il suo inveramento, derivante direttamente dalle contraddizioni realiste che considerano la realtà e quindi anche l'individuo umano come una molteplicità irrelata, isolata di oggetti.

Tuttavia, se la vera realtà è ipostatizzata nelle varie singolarità apparenti empiricamente nel mondo è chiaro che anche la storia della filosofia, che il realista vede come l'unione artificiosa di ciò che in realtà sta a sé stante (in quanto generato da enti atomisticamente considerati che sarebbero gli individui e le menti singole), sarà considerata dal realista non come una unità via via espellente da sé stessa le contraddizioni da cui è inficiata e di cui acquisisce coscienza progressivamente tramite la sua storia, ma come prodotto che, in quanto unione artificiosa delle singole teorie a loro volta generate da quel reale ancora più autentico che è il limitato individuo singolo, può essere considerato dal punto di vista personale e non epistemico come generante visioni solo parziali della realtà.

Si capisce allora l'impossibilità stringente della comprensione da parte realista della unitarietà della storia della filosofia e quindi dell'incoscienza filosofica realista relativamente alla inattualità della loro stessa proposta teorica.

Comprendiamo meglio allora, grazie a queste considerazioni, che l'universale concreto tra filosofia e storia della filosofia secondo l'attualismo (il quale non nega l'empirico bensì lo inverte) è appunto il filosofare in cui consiste la filosofia che si filosofa; ma aver coscienza della filosofia che si filosofa è aver coscienza della particolarità di ciò di cui si parla e perciò aver coscienza della tradizione filosofica di cui si è parlato, perciò aver coscienza dell'unità in cui consiste la storia della filosofia.

L'universale vero della filosofia ha anche un altro aspetto, il quale piuttosto è la condizione suprema di possibilità del poter parlare di una storia della filosofia che coincide con la vicenda della filosofia epistemica che da sempre ricerca il nesso comune a tutte le cose; la ricerca di quell'uno nel molteplice che Platone aveva definito come il vero compito del filosofo: la filosofia come scienza del pensiero del tutto.

Questa sorta di organismo unitario, perché sempre presente a sé stesso nel suo farsi, come ci appare, attraverso queste definizioni, la filosofia, è, se considerato astrattamente, formato di parti che solo in maniera astratta lo possono essere, le quali proprio perché inverte nel tutto della storia della filosofia, concorrono a esplicitare mediante la loro singolarità, l'evoluzione naturale del pensiero filosofico e quindi a mostrarne in ultima analisi l'unità.

«E tutta la vita dello spirito si può concepire come di grado in grado nello svolgimento della filosofia, un tendere crescente⁶⁸».

La coerentizzazione e l'evoluzione della storia della filosofia non è un imperativo categorico, né una necessità derivante dal capriccio o dall'interpretazione del singolo⁶⁹, ma la stringente necessità del progressivo togliimento delle contraddizioni che fonda così la sua stessa unità, l'unità di pensiero, storia e filosofia.

⁶⁸ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, op. cit., p. 342.

⁶⁹ Laddove anche l'ermeneutica contemporanea fonda sé stessa a partire dal contraddittorio postulato nietzschiano dichiarante la realtà in quanto *interpretazione*; ma l'ermeneutica dimentica spesso che tentare di comprendere quel postulato senza in qualche modo entrare in relazione con la verità è impossibile.

CAPITOLO II

LOCKE: UN ESEMPIO ELOQUENTE DI NESSO EPISTEMICO TRA GRADI DI SVILUPPO DELLA FILOSOFIA

Questa sorta di naturale processo e aggiustamento automatico, questa coerentizzazione progressiva (l'instancabile *redire in se ipsum*⁷⁰ di cui parlava Gentile) in cui consiste la filosofia, presente in ogni punto della sua storia, è particolarmente visibile a mio avviso durante il periodo dei realismi empirici, periodo filosofico inaugurante la problematizzazione delle teorie astrattamente empiristiche di Hobbes da parte di Locke (e poi di Berkeley e Hume verso Locke), il quale inizia a scandire e a occuparsi dei difetti irrisolvibili che la realtà teorizzata dal realismo empirico comportava inevitabilmente.

Origine di questi problemi il postulato dell'esteriorità della realtà nei confronti della coscienza, del soggetto che la conosce che però, proprio perché la conosce dovrà (sarà costretto a) metterci del suo, per quanto poco, per quanto sia solo traduzione, filtraggio o inutile e sadica ripetizione di essa.

⁷⁰ «Il fatto della filosofia è un *redire in se ipsum*, che, come ogni processo, va per gradi, che non tutti compiono, anzi nessuno compie o compirà mai del tutto». G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 108.

È Locke stesso nell'introduzione al *Saggio sull'intelletto umano* a suggerirci più o meno indirettamente che la sua nuova ricerca mira a dare un minimo di importanza in più, nel processo gnoseologico, al soggetto conoscente⁷¹.

Ma forse ce lo suggerisce inconsciamente, perché il vero fine del filosofo inglese è quello di risolvere le aporie generate dalla problematica relazione tra l'opinata indipendenza del reale e la ricercata e desiderata conoscenza oggettiva dello stesso.

Ed è proprio il postulato insondato dell'indipendenza del reale a generare e costituire in questo senso il perno della modalità di ricerca adottata per guadagnare l'obbiettivo filosofico di Locke.

Obbiettivo che consiste nell'accertamento di quel minimo campo oggettivo, ma pur sempre inquadrato all'interno di un soggetto sempre essenzialmente dipendente dal reale extrasoggettivo, per il quale, solo ciò che appare al suo interno, perché originato da lui, è ciò che è in sé stesso, senza venir oscurato da ulteriori mediazioni inquinanti (per altro già avvenute nella prima fase del processo di entrata, di "urto" primario del dato esteriore).

Obbiettivo che perciò si configurerà in gnoseologia così come si configurava nella antica etica stoica l'autodeterminazione e la libertà individuale che, vista l'esteriorità indipendente del reale, poteva essere solo una libertà decisionale su un materiale dato ma non mai la scelta assoluta (che quindi non sarebbe scelta ma creazione perché neppure la più libera delle scelte può essere

⁷¹ Per Gentile questa maggiore rilevanza del soggetto nei processi gnoseologici messi in atto dalla filosofia moderna (in particolare dalle teorie volontaristiche espresse nella filosofia cristiana) rispetto all'antica, costituisce la cifra della progressiva spiritualizzazione del reale tramandata dall'evoluzione della storia della filosofia: «La dottrina volontaristica, insufficiente per il suo opporre la volontà all'intelletto, ha tuttavia il gran merito di mettere in evidenza un attributo essenziale della verità, sfuggito a tutto l'intellettualismo antico, quantunque sempre oscuramente incluso nel concetto di verità: l'attributo della spiritualità del valore, e, si può dire, della moralità della verità. Giacché essa accentua il momento della soggettività del vero, come posizione o dimostrazione della presenza del soggetto nel vero medesimo: che è uno degli aspetti caratteristici della verità immanentisticamente intesa». G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, op. cit., p. 404.

mai totalmente libera) del materiale, dato dal quale dipende sostanzialmente ogni scelta (non liberamente).

Insomma così come la libertà stoica a detta dello stesso Epitteto era una libertà relativa e minima perché relegata a dipendere dall'offerta non libera del materiale presupposto sul quale esercitare la scelta stessa, così nel campo gnoseologico in Locke come nel realismo in generale, il sapere "kantianamente" oggettivo del soggetto è riservato solo alle sue proprie produzioni, che proprio perché proprie, essenzialmente inautentiche.

Proprio perché minimo, questo sapere diviene allora in realtà non oggettivo, ma piuttosto massimamente relativo, in quanto si presenta come il *criterio oggettivo* (completo) di un *sapere soggettivo* (incompleto).

In qualche modo Locke ha la speranza di far vedere come non ogni oggetto sia per il soggetto assolutamente estrinseco ma piuttosto generato in seconda battuta da esso, e perciò cerca di farci intendere il motivo del suo rifiuto verso la ricerca *associazionistica* di stampo hobbesiano.

Il *Saggio sull'intelletto umano* consiste perciò anche in una critica di una certa vena passiva preponderante nella conoscenza di stampo realista (Hobbes, Cartesio, Bacone) che nelle filosofie precedenti Locke era spesso risolta mediante teorie innatiste e perciò in un affinamento della concezione realista dopo Hobbes.

Ed è per questo che Locke genera il concetto delle *idee complesse*, per tener fede alla vera intenzione filosofica che muoveva il suo sforzo, cioè, sia quella di evitare il rischio della passività totale nel processo di conoscenza e di esperienza umano sia quello di evitare di risolvere questi problemi tramite l'innatismo che avrebbe avuto il compito di ipostatizzare in una unica idea oggettiva posseduta dal soggetto, l'oggettività del reale.

Per Locke, non esistono idee innate: «gli è che il Locke, da una parte si vede costretto a chiudersi nel cerchio delle idee, che sono l'oggetto proprio e immediato della mente, dall'altra non può rinunciare del tutto alla penetrazione del mondo delle cose fuori di noi [...] egli si rende conto che tale penetrazione non gli sarà possibile se non in quanto faccia uso dell'unico strumento che è a sua disposizione, l'idea. C'è, in Locke, il senso della ineluttabilità del fenomenismo, ed insieme la velleità del realismo. Questo il suo contrasto. Che altri chiamò contraddizione: ma, noi dobbiamo onestamente notare, non tanto contraddizione personale, dipendente dalla mancanza di energia del pensatore, di risolutezza nel trarre le conseguenze dei principi, quanto piuttosto inerente strutturalmente a questa fase della filosofia moderna, a questa stretta in cui la speculazione s'era cacciata dietro a Cartesio e Bacone: contraddizione ch'era necessario incontrare e vivere, perché si sentisse il bisogno d'uscirne⁷²».

Infatti il vero fine della ricerca di Locke è quello di: «ricercare l'origine, la certezza e l'estensione della conoscenza umana, per determinare quali siano le questioni, che all'uomo conviene di trattare e quali omettere, quali campi di indagini si presentino fecondi e quali preclusi⁷³».

Si noti qui, evidente, il tentativo lockiano di distaccarsi dalla filosofia che lo precede pur continuando a conservarla entro gli orizzonti più intimi della sua "nuova" filosofia, prova dell'intrinseco *labor limae* (ma logico e non estetico) della filosofia nei confronti di sé stessa che quindi confermerebbe la sua essenza unitaria.

Il filosofo di Wrington rappresenta infatti una via di mezzo tra un naturalista e un razionalista e perciò un nodo centrale nella storia della filosofia anche secondo Bontadini: «un razionalista lo potrebbe benissimo seguire in tale

⁷² Gustavo Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 114.

⁷³ *Ivi*, p. 101.

via: per restare razionalista egli avrebbe soltanto bisogno di riscontrare che quella formazione non si può spiegare con la semplice recettività della sensazione»⁷⁴ (e questo innesto della recettività primaria della sensazione in una teoria anche dal sapore razionalista è l'aspetto strettamente naturalistico che rimane in Locke, la prova della continua legge del superamento *aufheben* in cui consiste la storia della filosofia).

Locke infatti non solo non ricerca, come voleva Hobbes, l'essenza della mente, ma neppure «per quali movimenti dei nostri spiriti animali o per quali cangiamenti del nostro corpo si producano, attraverso i nostri organi, certe sensazioni o certe idee nella nostra intelligenza; e se qualcuna di queste idee, ovvero tutte, dipendano, alla loro origine, dalla materia, *oppure no*⁷⁵».

Ma non ricerca tutto ciò perché nonostante l'affinamento della filosofia da lui operato rispetto alle precedenti, (mediante l'intenzione di ricercare quel campo d'indagine riservato esclusivamente alle produzioni del soggetto) egli conserva pur sempre alla base del suo pensiero la concezione naturalistica della realtà che gli impedisce così a priori (ma coerentemente) di potersi focalizzare sulla ricerca dell'essenza del reale esterno alla sensazione.

Inoltre in quell' "*oppure no*" si annida la volontà di Locke che la realtà non sia poi proprio tutta indipendente dal pensiero (dubbio che però è volto solo alla ricerca di quel minimo campo autentico dove l'uomo è effettivamente padrone delle sue produzioni: le idee complesse) e che quindi, conseguentemente, la realtà indipendente non sia proprio tutta la realtà, e in ciò si intravede già il superamento di Hobbes da parte di Locke.

⁷⁴ *Ivi*, p. 106.

⁷⁵ *Ivi*, p. 101.

Questo l'intento di Locke che si distacca dagli intenti e quindi dalle tesi di un empirista⁷⁶ puro come Hobbes; anche se poco secondo Bontadini: «perché, in fine, la sua base originaria è ancora quella di Hobbes e di Bacone, come è indicato nel suo asserto – principio che 'i nostri sensi, essendo colpiti da certi oggetti esterni, convogliano nella nostra anima parecchie percezioni distinte delle cose, secondo le differenti maniere onde questi oggetti agiscono sui nostri sensi'⁷⁷» .

E se ne distacca pur mantenendo la stessa *base originaria* perché incomincia a teorizzare, anche se con un accento del tutto realista, che forse l'io, il soggetto è in effetti anch'esso artefice di un per quanto minimo aspetto della realtà almeno per quanto riguarda la formazione di quelle idee particolari classificate da Locke come idee che sono combinazioni di idee (le idee complesse).

Esse in quanto idee dipendono dall'esteriorità esterna alla mente (che però la mente non può cogliere se non tramite il primo *filtraggio* della realtà che consiste nelle idee semplici) ma in quanto idee complesse generate da combinazioni di idee semplici dipendono esclusivamente dalla mente e perciò almeno in un certo senso sono considerate come relativamente indipendenti dalla realtà esterna e perciò conoscibili oggettivamente nella loro relatività.

In questo senso Bontadini ci avvisa che la soluzione di Locke è molto simile a quella kantiana: «l'uomo ha da conoscere sé stesso, per agire, condursi nella vita, piuttosto che le cose della natura. Identità generica – tra il problema e la soluzione lockiani e kantiani – che non poteva mancare, stante che gli uni e gli altri sono condizionati dal medesimo presupposto originario⁷⁸».

⁷⁶ Empiristi la cui esperienza filosofica secondo Gentile è quella stessa che li condanna giacché essa: «muove dall'irrazionale e finisce nell'irrazionale». G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 248.

⁷⁷ Gustavo Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, op. cit., p. 102.

⁷⁸ *Ivi*, p. 103.

In questa soluzione mista hobbesiana-kantiana sta l'originalità e la dignità del pensatore Locke secondo Bontadini: «Il mutamento operato dal Locke, per il quale egli tiene un posto nella storia della filosofia, e pure nella cultura, consiste in ciò, che, anziché fare perno, come Hobbes, sulla concezione meccanicistica della natura, che sta alla base di questo modo di intendere la sensazione (in quanto tale modo di intendere equivalga ad un assunto non ulteriormente dimostrato o fondato, ma a qualche cosa che si ritiene immediatamente evidente), si porta la considerazione sui contenuti stessi della sensazione e della coscienza in generale, sulle idee, nell'intento di darne una teoria esauriente⁷⁹».

Quello che Bontadini classifica come *immediatamente evidente* è il *sensu empiristico* della base di ogni esperienza come base di ogni sapere: «Ma qui, in Locke, l'esperienza è intesa invece in un senso ulteriore, e precisamente come recezione o entrata di ciò, che è fuori dalla mente, nell'interno della mente: che è appunto, il senso propriamente empiristico⁸⁰».

Questo *immediatamente evidente* in cui consiste la realtà esterna alla coscienza come origine di ogni esperienza e infine perciò di ogni conoscenza (senza però che sia conosciuta giacché ogni realista mediante ciò «vede ciò che effettivamente non si vede⁸¹») poteva essere immediatamente evidente o almeno non problematizzabile per i realisti del tempo di Locke e Hume, prima cioè della comparsa delle risoluzioni delle contraddizioni del realismo nell'idealismo, e cioè prima della comparsa della coscienza del problema generato dal presupporre una realtà esterna al pensiero.

Ma chi oggi accettasse così come si accettava allora, immediatamente, questa non affatto immediatamente evidente teoria dell'esperienza, paleserebbe allora immediatamente ed evidentemente la sua immediatamente

⁷⁹ *Ivi*, p. 102.

⁸⁰ *Ivi*, p. 107.

⁸¹ *Ivi*, p. 109.

non evidente preparazione nella storia della filosofia, o quantomeno paleserebbe la volontà, ma non la verità, di non voler appartenere alla storia della filosofia tradizionale.

La quale non è una storia perché è tradizionale, ma piuttosto è tradizionale e non tradizionale perché, in quanto storia, riserba entro sé così la tradizione come la novità.

CAPITOLO III

LA SENSAZIONE: ESIGENZA METODOLOGICA PER IL NASCONDIMENTO DELLA CONTRADDIZIONE REALISTA

Si vede insomma tramite la vicenda empirista, in particolare quella di Locke, chiaramente, che la filosofia consiste nella inderogabile necessità di superare la contraddizione imperante nei singoli sistemi filosofici organi di quell'organismo unico che è la storia della filosofia, la quale essendo una storia deve contenere in un tutt'uno le sue parti che solo astrattamente si possono isolare e così innestare ancora una volta in una concezione realistica dove l'origine della filosofia è sostanzialmente affidata al caso e quindi alla fede o all'intuito del singolo.

Così come le contraddizioni devono essere espulse da un particolare sistema filosofico se si vuole rafforzare e inverare la sua coerenza interna, così le contraddizioni della storia della filosofia (rappresentate dalla limitatezza dei singoli sistemi avvicendantisi nella storia) devono essere espulse generando soluzioni che saranno *nuove* filosofie, correzioni delle antiche.

Ora, come abbiamo visto tutto il lavoro di Locke e soprattutto la suddivisione funzionale della coscienza come contenitore misto di idee semplici e idee complesse risponde ad una esigenza che fa capo ad un problema irrisolvibile ma allo stesso tempo affrontato da Locke in maniera alquanto innovativa rispetto alle strategie dei filosofi precedenti che è sempre il solito: il presupposto che consiste nell'affermare una realtà esterna al pensiero.

A mio parere l'affermazione dell'esteriorità della realtà al pensiero poteva tutt'al più essere nel passato *pre-attualistico*⁸² una affermazione filosofica, ma oggi non ha più il diritto di esserlo perché si basa su un assunto che la filosofia posteriore ha classificato come assolutamente contraddittorio (mentre al tempo di Locke questo non era ancora avvenuto, il che fa di Locke un illustre filosofo al contrario di quanti si professano realisti oggi).

Ma il realismo è sordo rispetto all'unità epistemica della storia della filosofia, sordità con la quale giustifica il suo mancato confronto con le critiche idealistiche, facendosi forte della dichiarazione d'indipendenza di tutti i momenti della filosofia che testimonierebbe la non organicità della sua storia, e quindi fornirebbe la giustificazione del necessario ma mancato confronto con la filosofia idealista.

Non solo non è disposto a deporre la sua verità contraddittoria ma addirittura pretende di esprimere in maniera filosofica tramite concetti la cui legge suprema è innanzitutto la non contraddizione⁸³ l'inadeguatezza delle filosofie idealistiche che lo criticano.

Ma il giudizio asserente la falsità delle critiche idealistiche secondo le ragioni della filosofia realista è basato sull'opinione, non sulla ragione.

È una opinione perché si fonda sul nascondimento operato dalla teoria della sensazione che, includendo implicitamente in sé il concetto di contatto primario con la realtà che a sua volta implica il concetto ontologico base di una realtà esterna al pensiero, insabbia il cuore della vera discussione filosofica.

⁸² Invece poteva certamente esserlo nel futuro post – idealistico (hegeliano) perché il risorgimento di certi realismi dopo Hegel si potrebbe spiegare con l'influenza negativa delle scorie naturalistiche rimaste nella filosofia hegeliana che avrebbero portato al misconoscimento dell'hegelismo da parte della filosofia posteriore vista la coartazione delle sue "finite" e "storiche" categorie che rendevano in un certo senso dogmatico anche l'hegelismo delle origini (basti ricordare il celebre astio di Schopenhauer o di Kierkegaard verso l'hegelismo così come il distacco della *Sinistra hegeliana*).

⁸³ Perché altrimenti non ci sarebbe neppure quell'intendimento iniziale che è un «acconsentimento», «base anche di ogni dissenso».

Questa anziché vagliare la legittimità della proposta teorica dell'esistenza della realtà esterna, si concentra sul derivato dalla sensazione, creduto essere l'unico prodotto dell'uomo che perciò è possibile contemplare filosoficamente, di conseguenza dà per scontata la verità del reale esterno al pensiero.

In questo modo il realismo mantiene implicito e lontano dalla critica il presupposto fondamentale che così si rivela essere una opinione non filosofica in quanto innanzitutto è data per presupposta.

Il realista, abituato comodamente ma anti-filosoficamente a chiamare a testimoniare la sensazione come massimo e insostituibile veicolo dell'essenza della realtà, e come origine indispensabile e primaria della conoscenza non fa altro che riproporre in forma ancora più nascosta il classico postulato dell'indipendenza del reale precludendosi così di fare vera filosofia (e non perché propone la teoria dell'indipendenza del reale ma perché non la vaglia filosoficamente, quindi logicamente).

La sensazione in quanto modalità primaria della conoscenza è nascondimento della contraddittorietà insita nel realismo che la elegge a miglior stratagemma per nascondere il suo vero presupposto, dichiarando che la conoscenza inizia solo dopo la sensazione.

Ma questo *sentito* che è origine indispensabile al pensiero non è mai direttamente analizzabile dal filosofo e anche per questo è presupposto. Infatti così come la conoscenza anche la filosofia è prodotto della riflessione umana con la quale l'uomo cerca di descrivere il reale perciò il reale che la filosofia mediante la sua traduzione sfigura, rilette, (perciò non riflettendolo oggettivamente) è dato acriticamente per oggettivo anche se resta inconoscibile⁸⁴.

⁸⁴ L'impossibilità di conoscere il reale indipendente dalla conoscenza ma la convinzione di postulare la sua inopinabile esistenza, questa è la contraddizione specifica a cui la sensazione vorrebbe porre rimedio: mediante essa il realista riesce a mantenere "solamente" ambiguo ciò che è massimamente contraddittorio. La teoria della sensazione infatti dovrebbe attutire le ambiguità logiche della teoria gnoseologica realista per la quale appunto risulta inconoscibile ciò da cui tutto il relativamente conoscibile dipende.

Ma allora vero reale e non secondario prodotto della riflessione sarà il materiale inconoscibile oggetto della stessa riflessione (giacché l'uomo conosce la riflessione e non il suo materiale), che non può essere soggettivo ma oggettivamente reale, pena:

1. La possibilità di conoscerlo e quindi di renderlo soggettivo annullando però nel contempo anche la certezza della soggettività della conoscenza che per essere espressa deve avere una base oggettiva.
2. L'impossibilità di definire come sicuramente oggettiva la realtà e soggettiva la conoscenza: ovvero il rischio di *scetticismo*.
3. La eventuale (ma molto rischiosa) caduta del realista nello scetticismo giacché ciò toglierebbe anche l'ultimo minimo campo oggettivo sul quale fondare la conoscenza e dal quale solo poter dividere ciò che è oggettivo da ciò che è soggettivo.

Da tutto ciò però si capisce come il realista estenda il velo della soggettività della conoscenza a tutto tranne che allo stesso fondamento senza il quale l'asserzione di soggettività della conoscenza e dunque di oggettività del reale non potrebbe costituirsi: cioè all'affermazione riflessiva ma implicita (soggettiva ma resa oggettiva dalla necessaria esistenza della realtà esterna implicata dalla teoria dell'oggettività della sensazione) dell'oggettività del reale esterno all'uomo.

Esattamente come avviene nello scetticismo, che se vuol vivere, non può estendere il suo giudizio asserente la falsità delle cose almeno ad una tra le cose: questa in cui consiste la sua asserzione.

La sensazione dunque è lo stratagemma gnoseologico preferito dal realismo per coerentizzare i suoi incoerenti presupposti logico-ontologici perché è l'unico modo attraverso il quale il realismo non sfociato in scetticismo può

continuare a fare ricerca, dimenticandosi, mediante la sensazione, di aver dati per presupposti i fondamenti primi del suo intero edificio (non) filosofico.

Come sarebbe altrimenti possibile fondare, per quanto relativa, una teoria filosofica che pretenda di dire qualcosa di vero sulla realtà e sull'uomo se non vi fosse almeno un canale di contatto oggettivo tra l'uomo e la realtà?

Come sarebbe possibile dire di una certa conoscenza che essa fosse soggettiva o prodotta dall'uomo (idee complesse) se non si *pregiasse* almeno un pò un certo aspetto della realtà oggettiva esterna per la quale si potesse appunto sostenere che la conoscenza riflessiva è fondamentalmente soggettiva?

Tutto ciò è possibile appunto tramite la sensazione, organo di traduzione oggettiva (perché indipendente dalla soggettività della riflessione) del reale esterno al soggetto; si comprende allora che è per non cadere nello scetticismo (necessariamente implicato dalla contraddizione del realismo) che il realismo postula il canale oggettivo ma passivo della sensazione: oggettivo perché basato sul non criticato postulato di una realtà esterna origine della sensazione e perciò da lei oggettivamente trasmessa (di modo che nella traduzione il manchevole è il soggetto traducente non la realtà, ma la sensazione); passivo perché è con la sottile *nuance* racchiusa nel concetto di conoscenza oggettiva ma passiva che il realista può agevolmente nascondere e limitare la possibilità di critica allo stesso concetto di realtà esterna appunto confermato indirettamente dalla fiducia nella oggettività totale della sensazione in quanto passiva.

Insomma, mediante la sensazione il realista può confermare così la sua teoria contraddittoria della ricezione passiva della realtà oggettiva basata sul presupposto contraddittorio della realtà esterna, senza apparire contraddittorio né agli altri né a sé.

Il cuore dell'inganno consiste nella passività della ricezione primaria fornita dalla sensazione; essa non è mai determinabile dal soggetto che perciò

crede tanto più a una realtà esterna quanto più egli si convince che il veicolo primario della relazione uomo-realtà sia la sensazione.

Proprio perché sembra indipendente dall'uomo essa diviene massimamente oggettiva così come quella realtà esterna che la generò, come sua stessa esigenza metodologica.

La reiterazione inattuale di realismo si basa quindi innanzitutto sul rifiuto di indagare il suo primo postulato, che però è il motivo della sua critica agli altri sistemi; la colpa più grave del realismo *post – attualistico* è di dimenticare che quest'indagine è già contenuta all'interno della globalità della storia della filosofia.

Ne deriva quindi che il realismo è favorevole così ad attuare un processo critico-filosofico a tutte le concezioni tranne che alla coerenza e non contraddittorietà della sua: non è perciò filosofia.

Si può notare facilmente infatti che i realisti si fanno sempre forti della realtà che essi stessi definiscono e mai della coerenza della filosofia che professano. Credono all'esperienza e diffidano della logica.

Essi si fanno forti dell'esperienza comune che asserisce che l'indubitabile è il mondo materiale e non della logica che asserisce che l'indubitabile è il non contraddittorio perché separano radicalmente esperienza e logica⁸⁵ sulla scorta della separazione di oggettivo e soggettivo nel realismo, affibbiando alla logica la classica definizione aristotelica di *organon*, mero strumento relativo per la comprensione della vera e concreta realtà esterna. Ed è per questo che in un mondo come quello moderno, impregnato di realismo stantio, prevalgono nella

⁸⁵ «Poiché il pensiero è dialettico, è sempre viva determinazione (auto-determinazione) dell'indeterminato, ogni atto di pensiero è processo triadico di categorie: ogni soggetto e ogni predicato sono momenti di quella categoria che è il giudizio in cui essi vivono; e ogni pensiero è categoria, perché pensare è giudicare; e poiché tutto è pensiero, tutto è anche categoria. Quindi non c'è una filosofia della natura e una filosofia dello spirito, oltre la logica». G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 13.

cultura i giudizi e le conoscenze sentimentalistiche e personalistiche nel confronto con quelle dettate dalla ragione.

Ciò avviene innanzitutto perché le espressioni culturali personalistiche che si imperniano tutte in sostrati filosofici realisti presuppongono automaticamente il presupposto dei loro *saperi* (che è specularmente quello del loro mondo), dandolo così per esistente ma inconoscibile mediante ragione: misterioso, d'un mistero che solo la misteriosa sensazione/intuizione privata può penetrare, un mondo fatto di *doxa* e di *intuizioni*.

Alcune, le scienze o i *saperi* particolari sono necessitati a farlo in nome della loro astrattezza data dall' elezione dell'oggetto particolare d'indagine, ma ciò non vale per i sistemi filosofici realisti i quali anche a detta loro pretenderebbero di descrivere l'essenza della realtà e non oggetti particolari, cioè pretenderebbero di essere filosofie epistemiche.

Il realismo oggi, se così viene considerato, è perciò una anti-filosofia (nel banale senso di non filosofica), una semplice *fede*, giacché ogni tentativo di *negazione della sua negazione* (idealistica) viene condotto con le armi ricavate da un concetto di esperienza che per di più risulta appunto essere contraddittorio e più fideisticamente acquisito che filosoficamente, perché giammai vagliato dai realisti davanti al tribunale della storia della filosofia che dovrebbe, se si ritengono filosofi, essere la loro legge.

La negazione realista del primato del pensiero condotta attraverso quel tipo di concetto dell'esperienza (per il quale esso deriva da una realtà indipendente l'esperente più vera del pensiero dell'esperente) equivale alla negazione portata avanti da un pensiero contraddittorio, non si costituisce cioè come negazione ma come semplice volontà di negazione. Per questo il realismo *post-attualistico* è fede e non filosofia.

Insomma, il realismo non si cura di dirsi la verità perché premette a sé, in coerenza con l'incoerenza di sé, l'impossibilità di ciò, vista la costitutiva inconoscibilità della verità "vera", non può farlo, ammetterebbe la sua falsità.

Purtroppo accade che in filosofia oggi molti non se ne rendano conto anche per l'effetto devastante di una concezione *atomistica* della storia della filosofia, per la quale la filosofia sarebbe indipendente dalla storia della filosofia e viceversa.

Da una parte infatti il realismo considera sé stesso come appartenente alla storia della filosofia (altrimenti non avrebbe neppure la volontà di prevaricazione sulle altre filosofie), ma dall'altra considera la storia della filosofia come formata da parti indipendenti che solo una relazione estrinseca può unire.

L'estrinsecità della relazione tra le parti fa sì che venga meno l'organicità, l'unità in cui consiste l'essenza dei nodi di sviluppo della storia della filosofia.

Questa unità inscindibile rende necessario che le sue parti solo astrattamente siano tali, dipendenti in realtà e costituenti l'intero percorso del discorso filosofico e che conseguentemente la storia della filosofia obblighi coerentemente i filosofi a non poter rimanere attestati su posizioni teoretiche contraddittorie o già superate dal pensiero filosofico.

Perciò vi sarebbe contraddizione nella concezione realista della filosofia anche nel volere e non volere allo stesso tempo appartenere alla storia della filosofia.

Da un lato il realismo non vuole perché crede nell'isolatezza assoluta degli enti e perciò nell'assoluta indipendenza di sé stessa in quanto ente isolato; vuole perché solo così, nel confronto con le altre concezioni (quindi solo a partire da un certo apparire dell'unità della storia della filosofia) può imporsi come concezione del mondo superiore alle altre generate dalla filosofia.

Tuttavia se non vi appartenesse il suo discorso sarebbe privo di importanza filosofica e quindi sarebbe impossibilitato a prevalere fra gli altri discorsi, mentre se vi appartenesse essa sarebbe, in quanto parte del discorso, anacronistica e incoerente coll'interezza del discorso della storia della filosofia, il quale ha mostrato già da quasi tre secoli l'inattuabilità del realismo data dalla contraddittorietà della filosofia che postula la realtà come esterna alla mente.

Il realismo quindi sembra voler confrontarsi con la storia della filosofia, ma non stando alle regole per le quali esso stesso può dire ciò che dice, la non contraddittorietà.

Ma la non contraddittorietà del realismo è coerente solo con il suo assunto contraddittorio (l'esteriorità della realtà al pensiero) e perciò è una non contraddittorietà falsa, conseguente a una falsità che non è mai criticata con le armi della non contraddittorietà che deve essere esercitata sin dalla base di ogni concezione filosofica e non solo a partire dalle conseguenze dell'ontologia che si professa.

E come farebbe il realismo astratto e indipendente a relazionarsi con le altre concezioni filosofiche se non avesse nozione insieme di sé stesso e delle altre parti, se non avesse cioè nozione di un discorso che trascende la singolarità delle parti?

Inoltre se non avesse nozione del tutto in cui consiste la storia della filosofia come farebbe a negare che la storia della filosofia sia un tutto dal quale esso sia totalmente indipendente ma confrontabile?

E ciò non lo dice "una" filosofia, ma la storia della filosofia la quale ha appunto mostrato per mezzo della sua storia l'incoerenza delle tesi realiste davanti al pensiero filosofico.

Insomma il pensiero realista in questo senso è allo stesso tempo *schizofrenicamente* dipendente e indipendente dalla sua storia esattamente

come lo è nei confronti della realtà che professa, distante e vicina allo stesso tempo.

Il fatto è che la concezione atomistico – realista della storia della filosofia dipende a sua volta proprio dal celeberrimo presupposto realista della indipendenza della realtà rispetto al pensiero, il *Deus absconditus* o forse meglio *otiosus*⁸⁶ della filosofia realista.

Se il reale è l'esterno, l'oggettivo, l'isolato allora ogni relazione sarà artificiosa perché non corrisponderà a quell'isolatezza che è l'originaria e perciò unica reale condizione degli enti che verrà perciò sfigurata.

È per non sfigurare la realtà che il realismo la mantiene indipendente, ma nel fare ciò esso ottiene solo di far sfigurare sé stesso davanti alla verità, non misurandosi con essa ma solo con ciò che lui *crede* essere la verità, così come il filosofo realista che pretendesse di esser filosofo pur conoscendo l'idealismo e le sue critiche sfigurerebbe davanti alla storia della filosofia che racchiude anche l'assoluta necessità di quelle critiche.

Il realista non può risolvere queste questioni dal suo punto di vista, (basti pensare al prolungamento secolare della questione degli universali apparsa esplicitamente nella storia della filosofia attorno all' XI secolo ma risolta da Gentile solo agli inizi del '900), deve cambiarlo radicalmente ascoltando il percorso della filosofia e non le sue convinzioni più intime⁸⁷.

Forse però in un certo modo al realista dubbioso (moderato), conviene oggi mantenere isolate le filosofie dalla storia della filosofia proprio per non incorrere nel rischio di anacronismo o peggio di imperizia filosofica davanti a un eventuale tribunale filosofico.

⁸⁶ Visto che il *Deus otiosus* si deresponsabilizza della sua stessa creazione così come il realista si deresponsabilizza della conoscenza della realtà postulata come esterna al suo stesso conoscere.

⁸⁷ «Coloro che ascoltano, non me, ma il verbo è saggio convengano che tutte le cose siano uno». Eraclito, Frammento 50, in G. Gentile, *Storia della filosofia dalle origini a Platone*, op. cit., p. 51.

CAPITOLO IV

IL REALISMO COME VELO DI MAYA A SÉ MEDESIMO

Tentiamo ora di definire quale sia l'assunto, perché sia contraddittorio e per quale motivo trascini la sua presenza problematica addirittura dopo che le critiche filosofiche del passato avevano già pensato a metterlo fuori gioco.

Sembra quasi che due siano le ragioni che concorrono al suo indegno mantenimento nonostante sia stato effettivamente sconfitto in filosofia, almeno nel suo postulato base, oramai due secoli e mezzo fa:

A) La prima, come abbiamo visto, è la concezione atomistica della storia della filosofia che sottende al suo interno la concezione del reale come natura molteplice e isolata e quindi porta a considerare il legame logico – metafisico, perno dell'unitarietà della storia della filosofia, come artificiale e perciò relativo, contingente, opinabile e intercambiabile in quanto prodotto soggettivo dell'uomo.

Ma dall'altra il realista ritiene pure che vi sia almeno unità estrinseca nella storia della filosofia altrimenti non ne avrebbe neppure il concetto malsano che possiede.

L'affermazione dell'unità estrinseca (cioè dipendente da una visione particolare non epistemica) della storia della filosofia è il risvolto della totale non epistemicità della filosofia realista.

A sua volta la non epistemicità della filosofia realista è generata dal concetto di realtà della stessa, realtà in ultimo insondabile e inconoscibile postulata come la vera reale; ne deriva che la meta filosofica idealistica posta nella capacità di pensare la verità del tutto è bandita dal realismo il quale, avendo posto la verità come inarrivabile conseguimento, trasforma la ricerca della verità della filosofia in *probabilità*.

Il realista finge di essere epistemico tramite la probabilità, la realtà del realista non è la verità non contraddittoria della filosofia epistemica, ma è la verità contraddittoria del concetto più probabile (quindi più intersoggettivamente accolto) di realtà: un concetto di realtà non necessario ma contingente, quindi antifilosofico.

Il realista ritiene inoltre che il pensiero filosofico attuale sia la risultante (anche se risultato del tempo e non dell'affinamento logico) dell'evoluzione dell'intera storia della filosofia, base assolutamente condizionante il pensiero attuale esclusivamente per mezzo della sua anteriorità temporale.

Il nesso unico ma estrinseco che il realista trova nella filosofia è dato solo dall'universalità del nome filosofia (concezione realista, nel senso del realismo *antinominalistico*, della storia della filosofia in quanto semplice *nome-genera*⁸⁸) e dal passato, comune solo perché "passato" delle filosofie e dunque passato generante estrinsecamente il concetto realista di storia della filosofia.

Le filosofie antecedenti, sono passate e perciò sono determinanti l'attuale filosofare, ma il realista vede questo legame determinante fondato più su una certa tradizione temporale che come un intrinseco e necessario legame logico-epistemico che ha portato ad una tale necessaria evoluzione della filosofia

⁸⁸ «Il nome comune! Ma il nome, ogni volta che suona sulle nostre labbra, è un nome nuovo, rispondente a un atto che, per definizione, come atto spirituale, non ha passato». G. Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 170.

(anche perché la storia della filosofia è questa e non un'altra, e perché non pare sia apparsa una *storia dell'antifilosofia*).

Non il manifestarsi progressivo in cui consiste la verità già da sempre presente che è lo stesso divenire del mondo nel suo farsi come per l'attualismo, ma il manifestare particolarmente una verità (inattuabile) che sia il fatto isolato al di là del mondo e che dia origine alla manifestazione del mondo, a questo si riduce la verità per il realismo.

Ma appunto qui si ritrova una ulteriore contraddizione del realismo per la quale, da un punto di vista logico impossibile, si cerca e si pretende di trovare l'essenza della realtà *apparente* (non solo perché è l'unica che appare ma piuttosto perché essa è realtà non essenziale) grazie a ciò che per definizione non si può conoscere, data la qualità necessariamente secondaria della conoscenza fenomenica del realismo. Esso infatti esclude che in questo apparire, che è il solo appiglio dell'uomo verso la ricerca della verità, appaia insieme anche la verità essenziale⁸⁹.

Ma se l'apparire unico che ci è dato è l'apparire dell'apparenza del mondo, come riesce la filosofia realista a dire che questo che appare è "solo" l'apparenza di quella che è la verità del mondo?

L'esteriorità della realtà e perciò della verità alla mente, perciò alla conoscenza e comprensione umana è la realtà falsa dalla quale il realista afferma quella che secondo lui è l'essenza del mondo, la sua relativa (perciò impossibile anche in quanto relativa) inconoscibilità.

È per questo motivo che il realista vede le ricerche della filosofia come una serie di tentativi di trovare la verità, non già falliti⁹⁰ (se a priori definiti

⁸⁹ Infatti per i realisti l'essere e il suo apparire non sono lo stesso in quanto all'essere inteso come oggettivo si frappone sempre la sua conoscenza soggettiva.

⁹⁰ Per Gentile la storia della filosofia rappresenta «il progresso dello spirito nella coscienza del problema filosofico: progresso, che può parer passaggio da un errore ad un altro, ma è passaggio da una verità a una verità superiore». G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 129.

fallimentari allora riconducibili alla estrema scettica del realismo), piuttosto mai completi (necessariamente incompleti per il realismo, e qui appare evidente la chiusura del realismo alla verità), e vede la giustizia di ciò grazie alla credenza nella *differita* costante della verità implicata dal velo del realismo.

B) La seconda motivazione è intrinseca al sistema realista stesso, perciò tanto più difficile da notare quanto più la fede nel presupposto realista avviluppa fortemente il pensatore *fedele* che ne ha fede e non ragione.

È perciò una sorta di *velo di Maya*⁹¹ invisibile che copre e nasconde la contraddizione del realismo, ma esso, consiste nella stessa contraddizione.

È la fede del realista, col suo concetto di realtà e di esperienza unita alla caratterizzazione di questo concetto in quanto esteriorità totale e reale rispetto al pensiero che la pensa, che lo costringe ad assumerlo come il concetto massimamente filosofico e vero del reale.

Entrambe però hanno la loro base nell'assunto cardine del realismo.

Quale è innanzitutto questo tanto celebre assunto contraddittorio base del realismo filosofico?

Che si possa definire la realtà come l'oggettività interna al soggetto sulla base di una oggettività più oggettiva esterna, anche dopo che si è teorizzato che essa, in quanto esterna al pensiero, è per questo irrelata al soggetto che la conosce.

Nei realismi filosofici si ha perciò a che fare con due realtà: una, la vera reale, indipendente dalla mente che la pensa, ma origine del materiale mediato dal soggetto, l'altra, quella "falsa e vera" perché di secondaria natura ma conoscibile, l'unica effettivamente possibile, quella artificiale, "umana".

⁹¹ «È Maya, il velo dell'illusione, che ottenebra le pupille dei mortali e fa loro *vedere* un mondo di cui non si può dire né che esista né che non esista» Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 2004, p. 44. Chiaramente intendo qui il concetto del velo di Maya in termini metaforici per descrivere il nascondimento operato a sé medesimo dal realismo.

Questo assunto è un assunto perché è contraddittorio, e può essere contraddittorio perché è assunto senza la minima critica, ma quel che è peggio è il suo essere assunto oggi nell'indifferenza verso le critiche mosse nel passato dalla stessa storia della filosofia cui pretende di appartenere oggi chi si dica filosofo realista.

Inoltre, accettato senza critica, porta ad un ennesimo paradosso: che qualsiasi istituzione di relazione tra soggetto e oggetto, tra pensiero e realtà, sia solo immaginazione come dirà più avanti Hume (nella sua coerentizzazione della filosofia *pre-idealistic*a che è già in lui un abbandono di molti problematici aspetti del realismo) con l'infelice conseguenza che anche questo assunto: "la realtà è immaginazione" sia da considerarsi immaginifico, perciò falso.

Attribuire esistenza alle impressioni è pur sempre un atto mentale secondo Hume e questa superiore coscienza introietta lo scozzese in quanto pensatore alquanto al di fuori dal realismo empirico classico avvicinando così la famosa *rivoluzione copernicana* di Kant.

Ma la caratteristica forse più interessante e ingannevole della dottrina realista è costituita dalla impossibilità logica, interna al realismo, di portare a coscienza le sue contraddittorietà: il realismo è *velo di Maya* anche a sé stesso.

Invisibile e praticamente insondabile aporia del realismo perché la sua contraddizione è il suo stesso sistema filosofico. Nel senso che, così come la contraddizione del realismo si costituisce attraverso due termini che sono da una parte la realtà conosciuta ma relativa (perché mediata soggetto) e dall'altra la realtà sconosciuta ma vera (perché mai mediata dal soggetto, giacché se mediata non più oggettiva), così la gnoseologia realista si costituisce anch'essa su una contraddizione: da una parte la conoscenza relativa del mondo dall'altra la sua costitutiva inconoscibilità, data dall'essenziale estraneità di soggetto e oggetto.

Il realista si convince così inconsciamente di questo semplicissimo ma estremamente contraddittorio assunto: che la realtà che egli conosce non si possa mai conoscere, ma mente e sostiene che l'unica vera e onesta conoscenza della realtà sia appunto quella che *sa di non sapere*, ma non nel senso di essere coscienti che quando non si sa, appunto si sa di non sapere, ma piuttosto nel senso della invincibile credenza nella finitezza del pensiero che non sa tutto in quanto è parte.

Ed essendo vittima di un concetto errato della verità e della conoscenza diviene così impossibilitato ad acquisire coscienza della contraddittorietà della filosofia da lui professata, grazie alla quale attribuisce alla verità un certo carattere misterioso che risulta dalla somma di due convinzioni contrastanti: l'esistenza certa della realtà da una parte e l'inconoscibilità della stessa dall'altra, conseguente appunto dalla sua stessa contraddittorietà.

Ma siccome il realista non può mentire alla verità, e perciò non tenerle dietro, egli non riesce (non vuole), anche dopo questa ammissione oggettiva di relatività gnoseologica (quindi contraddittoria), a rinunciare all'oggettività della conoscenza.

Fonderà allora questa oggettività in maniera forzata, dovendo aver bisogno di due piani del reale per tentare di rafforzare il concetto di un sapere *soggettivamente oggettivo*, dogmatico, un sapere mai posseduto: «come la verità platonica, aspirazione eterna dell'anima, ma non possesso di questa»⁹².

È questo il metodo caratterizzante tutte le filosofie realiste a partire da Platone e dalla sua dialettica subbiettiva⁹³: il *metodo della trascendenza*.

Per Gentile tutta la storia della filosofia è sostanzialmente accomunata da questo metodo, anche la filosofia aristotelica: «Il presupposto della cognizione è

⁹² *Ivi*, p. 231.

⁹³ *Ivi*, p. 197.

la predeterminazione assoluta ed eterna del conoscibile assoluto, tutto perciò logicamente anteriore al processo conoscitivo.

Il quale deve quindi negare sé stesso, se tutta la realtà si esaurisce in quel conoscibile. L'oggetto del conoscere anche qui trascende il soggetto, con tutte le conseguenze che ho già messe in luce: tra le quali preme sopra tutto tener presente la svalutazione (*realismo moderato*) o negazione (*scetticismo*) del soggetto e del suo metodo⁹⁴».

Il motivo della impossibilità per il realista di criticare l'assunto della realtà originaria al di fuori del pensiero consiste proprio nell'esser questa totalmente estranea al soggetto conoscente, talmente estranea da non depositare nella sua radicale estraneità la sua inconoscibilità (di cui infatti il realista non dubita) ma piuttosto di additare la sua *inattingibilità* all'estraneità stessa del conoscente.

È questa l'espressione di una estraneità tale da esercitare persino nelle conseguenze contraddittorie di sé stessa un velo di nascondimento garantito appunto dal convincimento (generato dallo stesso sistema) della sostanziale inconoscibilità radicale del vero reale.

Il realista non ragiona su che cosa egli crede che in ultimo sia la realtà, perché questa è totalmente altra da lui, ma appunto questo è ciò che egli crede stia al fondo della realtà.

Ciò costringe il realismo a non poter prendere nemmeno sul serio la sua stessa contraddittorietà che così viene fideisticamente trasformata nel concetto incerto di *certezza separata dalla verità*, una *certezza inaccertabile*.

Mentre per l'attualismo: «la verità insomma non costituisce qualcosa di essenzialmente separato dalla certezza del conoscere, pena la contraddizione di una certezza incerta del proprio contenuto⁹⁵».

⁹⁴ *Ivi*, p. 203.

⁹⁵ D. Spanio, *Idealismo e metafisica*, op. cit., p. 36.

Ma questo errore è inevitabile per una filosofia come quella realista per la quale il vero reale sia esterno e perciò essenzialmente trascendente rispetto mente che lo conosce: il contrario esatto del metodo immanente della filosofia attualistica per la quale: «il metodo dell'immanenza, adunque, consiste nel concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero, o nella storia: atto che si trascende quando si comincia a porre qualche cosa (Dio, natura, legge logica, legge morale, realtà storica come insieme di fatti, categorie spirituali o psichiche di là dell'attualità della coscienza) che non sia lo stesso lo come posizione di se, o come Kant diceva, *l'io penso*. Il metodo dell'immanenza è il punto di vista e la legge dell'idealismo attuale; e non ha a che fare con il metodo omonimo di quella filosofia dell'azione, che crede di poter muovere beni dall'atto spirituale, ma nel supposto che la realtà sia fuori di esso⁹⁶».

Quindi il realista è costretto a concepire quel processo conoscitivo che dovrebbe permettergli di approdare alla verità eternamente da lui postulata non proprio come un processo ma come un punto fisso che richiede adeguamento (*Adaequatio rei et intellectus*).

Proprio perché la conoscenza viene predeterminata assolutamente e necessariamente dal reale esterno alla mente allora non è più vero processo ma adeguamento forzato tra due inadeguabili: si profila infatti la situazione ambigua perché contraddittoria per la quale «il pensiero e la verità, benché si escludano, essendo l'uno ciò che è senza verità e l'altro ciò che è senza pensiero, si identificano⁹⁷».

In questo senso si potrebbero usare le stesse parole di Gentile che discorre sui metodi filosofici oggettivistici per descrivere l'effettivo valore della via intrapresa e costantemente perseguita dalla filosofia realista anche oggi: «via

⁹⁶ G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 232.

⁹⁷ *Ivi*, p. 230.

che conduce a una meta, in cui è riposto ogni valore, e perciò stesso è di qua da ogni valore⁹⁸».

Purtroppo però, il realista identifica e perciò valorizza ancor più la sua tesi riguardo alla fondamentale inattingibilità della verità con la caratterizzazione della verità in quanto inattingibile perché esterna, e ciò potenzia indefinitamente, mascherandola, la convinzione contraddittoria realista dell'inconoscibilità del vero.

Il presupposto realista rimane invisibile e praticamente insondabile anche per un altro motivo.

Perché questo assunto non è una affermazione filosofica ma una affermazione abitudinaria generata dalla fede in un certo concetto del reale e dell'esperienza.

L'affermazione di una realtà esterna al pensiero è fede, oltre che per i motivi sin qui adottati, perché è tipico della fede esprimere verità positive che in quanto tali basino la loro oggettività su un certo particolare *consenso intersoggettivo* il quale non può esser detto falso se non se ne scopre la contraddittorietà intrinseca, la quale è verità assoluta perché non si schiera da nessuna "parte" bensì dalla parte del tutto (e il tutto si schiera dalla sua).

Senza la coerenza e la non contraddizione come giudici sommi del pensiero filosofico infatti questo sarebbe anche per i realisti un mondo di opinioni dove la legge suprema dello stesso sarebbe veramente quel *bellum omnium contra omnes* che forse Hobbes aveva additato coerentemente al suo pensiero filosofico atomistico innestato nella realtà sociale.

⁹⁸ *Ivi*, p. 197.

Ma il giudicare la falsità di qualcosa non si può farlo semplicemente positivamente, quasi contrapponendo senza ragioni, per gusto privato (*l'Idia fronesis*⁹⁹ tanto condannata da Eraclito), due argomenti astratti.

Abbiamo appunto detto che il metodo della filosofia idealistica non è positivo ma negativo; negativo però verso ciò la cui negatività è massima in quanto neppure riesce a porsi come tale, la contraddizione generata dalla presupposizione delle cose esterne al pensiero.

Perciò mentre la verità nella fede (religiosa e realista) è una fede in quanto è positivamente posta e non negativamente dedotta dalla negazione della contraddizione, nella filosofia la verità è necessaria perché si genera negativamente a partire dalla negazione di ciò che è necessario negare.

Se mai all'interno di una filosofia si scorgesse un suo punto cruciale (fra l'altro elevato a postulato imprescindibile) che si notasse esser contraddittorio e lo si lasciasse lì, bello degno, privo di critica, pur avendoci la storia della filosofia stessa avvertiti non esser quel punto filosofico, perché generato dalla abitudine, allora noi, in tutta onestà, potremmo ancora dire di quel pensiero basato su una fede (perciò insondabile per i fedeli che non rimembrino a sé stessi le motivazioni filosofiche che stanno alla base di tale fede) che sia generato da una filosofia degna d'esser chiamata così? No. Perché la filosofia fin dalla sua origine più remota¹⁰⁰ non è né fede né opinione.

Ma il realismo, che è stato filosofia autentica soprattutto quando era disposto a criticare sé medesimo, dopo la critica dell'idealismo e ancor più dell'attualismo si riduce solamente a fede e abitudine e quindi a *doxa*.

⁹⁹ *Idia Fronesis*: Saggezza privata, particolare e perciò falsa saggezza.

¹⁰⁰ Basti citare la proposta severiniana contenuta nel celebre volume *Il Giogo* che consiste nel ribaltamento della concezione nietzschiana della tragedia greca col fine di rilevare l'essenza massimamente epistemica già presente nel pensiero tragico ed in particolare in Eschilo.

Il realismo attuale perciò non è più una filosofia se non accetta di guardarsi con gli occhi della storia della filosofia ovvero se non accetta di coerentizzarsi e perciò di considerarsi al massimo un nesso centrale per la comprensione della storia della filosofia nella sua interezza.

Finché il realismo crederà in un concetto di verità fondamentale e contraddittorio e finché questo concetto sarà protetto dalla forma nascondente del suo stesso contenuto (per il quale è non contraddittorio ciò che è massimamente tale) allora il realismo non potrà prestar orecchie né occhi neppure ai richiami della storia della filosofia: il realista in questo senso è condannato, dal nascondimento operato dal concetto di verità proposto dal suo stesso sistema a non poter ascoltare le ragioni dell'idealismo e perciò, a non poter pensare diversamente da come la sua filosofia predetermina il suo pensiero.

Ora il problema centrale del realismo è sempre il medesimo che si ritroverà anche in Kant (nei suoi rimasugli naturalistici come per esempio il noumeno¹⁰¹ o la finitezza delle sue categorie a partire da un numero finito di giudizi possibili¹⁰²) e in parte anche in Hegel vista la funzione predeterminante della prima triade che fa del concetto del divenire proposto da Hegel un concetto falso di cui il filosofo tedesco ha secondo Gentile solo una *intuizione vaga*¹⁰³. Per Gentile sono due gli errori della filosofia di Hegel dove si intravede appunto che in essa rimangono *residui di trascendenza*¹⁰⁴: innanzitutto la separazione tra la Logica e la Fenomenologia.

¹⁰¹ «Misterioso è soltanto quello che noi circondiamo di mistero; e la celebre cosa in sé kantiana...è il residuo della nostra cognizione quando si sottragga la cognizione stessa». G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 245.

¹⁰² Infatti Kant aveva operato una deduzione solamente empirica delle categorie, tramite l'analisi empirica delle forme dei giudizi essenziali che l'esperienza forniva: «se è vero [...] che la molteplicità è del pensiero come pensato, la ricerca stessa, [...] del numero delle categorie è già una deviazione dalla linea, su cui sorge e deve procedere il problema trascendentale delle categorie costitutive del pensare». *Ivi*, p. 9.

¹⁰³ Per via del fatto che dell'autentico divenire non è possibile predeterminarne il corso né tanto meno esaurirne la carica diveniente in un divenuto che dipenda da un ulteriore svolgimento già da sempre "svolto".

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 227.

In quanto separata dalla Logica la *Fenomenologia dello spirito* «importa tra autocoscienza fenomenologica e autocoscienza assoluta [...] una distinzione analoga a quella delle due dialettiche platoniche, una delle quali è ascensione empirica alla seconda¹⁰⁵».

Insomma il realizzarsi dell'idea presuppone la già compiuta realizzazione della realtà: «il processo della natura prima, quello dello spirito poi trova una traccia, già segnata, alla quale gli conviene attenersi, un presupposto, che è la sua legge¹⁰⁶».

D'altra parte mentre il maggiore merito di Hegel fu quello di comprendere che una realtà dialettica scardinava qualsiasi presupposizione di una realtà esterna al pensiero e proprio per questo per pensarla tale non si poteva prescindere dall'atto stesso del pensarla¹⁰⁷, il suo maggior "demerito" fu che egli tornò «a rappresentarsi questa dialettica come legge archetipa del pensiero in atto, e quindi suo ideale presupposto» e perciò «non poté non fissarla egli pure in concetti astratti e quindi immobili, che sono affatto privi di ogni dialettismo, e di cui perciò non è dato intendere come possano, per sé stessi, passare l'uno nell'altro e unificarsi nel reale continuo moto logico¹⁰⁸».

Dal punto di vista logico il problema sorge nella prima triade della *Scienza della logica* dove il filosofo di Stoccarda propone un certo concetto di divenire che secondo Gentile è viziato fundamentalmente dalla sua stessa costituzione: questo divenire infatti è il risultato dell'identificazione (tramite la comune indeterminatezza) di essere e nulla.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 228.

¹⁰⁷ Originarietà della relazione o, che è lo stesso, apriorità della sintesi nell'idealismo hegeliano che è il vero superamento del metodo del realismo empirico per il quale piuttosto gli originari sono gli elementi componenti la sintesi, i termini della relazione, la molteplicità isolata.

¹⁰⁸ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 126.

Ma l'identificazione di essere e non essere a partire dall'isolatezza in cui stanno, in quanto origine del divenire, descrive questo *fieri* come il *divenire di un essere* e non come *l'essere in quanto divenire*.

Non è la loro lotta in cui sola consiste il vero divenire che, se vuole esser tale, non può essere costretto a trapassare nel suo opposto (l'essere) così come il nulla e l'essere si trapassavano vicendevolmente: «non c'è quella contraddizione tra essere e non essere, di cui parla Hegel, e che genererebbe il concetto del divenire. Che se l'essere è per un verso identico e per un altro diverso dal non essere, si ha allora un essere che non è non – essere e un non – essere che non è essere, e manca sempre quell'unità¹⁰⁹».

Perciò questa definizione di divenire descrive secondo Gentile un divenire inautentico *già divenuto*, impetuosa instabilità e imprevedibilità caduta in un *risultato calmo* e sostanzialmente prevedibile, l'essere determinato.

Il problema è che tutto ciò consente ad Hegel, erroneamente, di poter poi proporre una serie finita di categorie costitutive il processo in cui consiste la realtà, facendo di questa un *processo già processato*, un non processo.¹¹⁰

Ho considerato queste questioni sulla sottile analisi filosofica dell'hegelismo da parte di Gentile per ribadire la mia convinzione che, vista la perseveranza della presenza di presupposti realisti, platonici in Hegel, allora si può comprendere meglio come siano proprio questi che, comportando la teorizzazione di un idealismo sostanzialmente a-dialettico e perciò realista nel suo presupposto fondamentale, permettono il facile scavalco e disinteresse per la filosofia idealistica dopo Hegel¹¹¹.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ «Ma Hegel costituisce la sua logica con una ricerca che, come vedemmo altra volta, tratta le categorie come concetti da concepire, non come concetti da realizzare: cogitata, non cogitato. Ora il pensato è il pensiero, essenzialmente a - dialettico, sottratto alla soggettività e fissato in sé di contro all'lo: come la verità platonica». G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 231.

¹¹¹ È Gentile a rilevarlo e ad elogiare giustamente quei filosofi italiani (Spaventa, Rosmini, Galluppi, Labriola) che ebbero la giustizia e la saggezza filosofica di ricercare nuovamente un confronto con l'hegelismo.

Si nota ciò anche in Marx il quale secondo Gentile fu un allievo geniale ma disattento¹¹² alle questioni strettamente filosofiche tant'è che Gentile può notare al fondo della teoria filosofica di Marx una contraddizione che fondamentalmente dipende sempre dalla presenza di certi presupposti realisti all'interno della teoria idealistica: in particolare nel marxismo la contraddizione più grave consiste nell'essere *il materialismo storico una filosofia della storia che, contemporaneamente e perciò contraddittoriamente, è altresì bisognosa delle delucidazioni dell'esperienza in quanto materialismo per corroborare le sue previsioni teoriche*¹¹³.

Quindi il marxismo incorre similmente nello stesso problema del divenire in Hegel: esso infatti propone un concetto di conoscenza per il quale, alla stessa stregua del divenire hegeliano (divenire che dipende da una già divenuto), si prevede la totalità dell'andazzo della storia da una parte, ma dall'altra si attende l'accadere previsto, cioè si ha bisogno dapprima che la stessa storia accada: «E bisogna quindi avere un po' di pazienza, a quanto pare, e attendere finché, accaduto il fatto, cambiata la forma della società, la storia ci dica per quali ragioni di antitesi da risolvere doveva avvenire la rivoluzione. Per ora non si può che sperarla, e in buona fede anche aspettarla¹¹⁴».

Il marxismo quindi, come filosofia della storia, prevede l'essenza della storia ipostatizzandola nei gradualisti e diversi avvicendamenti delle modalità storiche scandite dalle relazioni economiche che perciò, determinerebbero il vero corso di svolgimento della storia.

¹¹² «Carlo Marx, autore della dottrina, dichiarandosi discepolo di Giorgio Hegel, confessava d'essersi compiaciuto di civettare (*kokettieren*) con la pericolosa terminologia del maestro». G. Gentile, *La filosofia di Marx*, op. cit., p. 18.

¹¹³ «Ora che significa, verso il materialismo storico, come verso ogni filosofia della storia, che la morale è un fatto? Fatto vuol dire storia; e la storia è ciò che il materialismo storico deve studiare e dilucidare, non ciò che deve produrre; è il suo contenuto, il suo presupposto, non il suo prodotto». *Ivi*, p. 51.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 57.

Quindi, mentre da un lato il marxismo prescinde dall'esperienza per poter enunciare la sua legge universale (perciò è una *filosofia della storia*) dall'altro è impossibilitato a farlo; non può quindi prescindere da quella stessa esperienza (perciò è anche un *realismo materialistico*) dalla quale prima prescindeva per generare la stessa legge essenziale della totalità della realtà in quanto è proprio quell'esperienza l'unico teste adatto a confermare la teorica previsione dell'esperienza.

Insomma, alla maniera della filosofia platonica, dei realismi e persino dell'idealismo assoluto di Hegel, anche il marxismo teorico incorre in contraddizioni che sono sostanzialmente generate dalla processualità e organicità della storia della filosofia stessa che gradualmente espelle da sé le contraddizioni, andando anche a modificarne man mano la loro particolare espressione all'interno di uno o di un altro sistema filosofico.

La storia della filosofia è perciò legittimamente piena di "*filosofie di mezzo*" che sono eminentemente adatte al compito speculativo generale della storia della filosofia; esse tramandando con la loro voce l'errore e il suo valore, concorrono così nel determinarlo via via in modo diverso e più evidente, con l'obbiettivo che, nel riconoscimento di ciò, esso venga finalmente espulso.

CAPITOLO V

LA REALTÀ VERA È NEL PENSIERO, QUELLA FALSA ANCHE

I problemi riscontrabili anche nelle filosofie realiste post-idealistiche è perciò una condanna che trova a mio avviso la sua remota origine sempre nella concezione realista di realtà, di cui ora metterò in risalto due nuovi aspetti problematici:

1. Come è possibile avere una realtà indipendente ed esterna alla mente che la conosce?

2. Se è veramente indipendente come si può conoscere alcunché di essa tanto da arrivare a supporre con verità che sia indipendente?

Ebbene lo si può fare, lo si è fatto (ma quel che è incredibile è che lo si fa tuttora come a mio avviso avviene nella formulazione gnoseologica della teoria filosofica della *Dialettica negativa* di Adorno) solo costruendo *un ponte* che costituisca un collegamento positivamente (o *negativamente* come nel caso di Adorno) trasparente tra la mente e la realtà indipendente che il pensiero, in un modo o nell'altro, deve conoscere.

Questo ponte è il fulcro del nascondimento delle contraddittorietà scaturenti dalla postulazione di una realtà esterna perché in qualche modo fa sì che quella realtà che, siccome è esterna allora è inconoscibile, non sia più in qualche modo esterna pur rimanendolo però nel suo valore oggettivo, un espediente.

Questo fulcro in cui consiste l'inganno è la *sensibilità*, che storicamente è stata sempre considerata come la traduzione oggettiva, o meglio, come la prima e perciò più autentica traduzione dell'esteriorità della realtà non al pensiero che la pensa ma al fisico che la percepisce e sulle quali insondabili perché reali (giacché autenticamente esterne) percezioni la riflessione mediante il pensiero parrebbe, ai realisti, fondarsi.

Insomma da una parte il realismo ha postulato l'inconoscibilità totale della realtà in quanto esterna al pensiero ma dall'altra esso ha mantenuto la possibilità inconscia, già da sempre data, di conoscere inconsciamente la vera ed essenziale realtà mediante i sensi, anche se la conoscenza sua consiste nella certezza dell'inconoscibilità oggettiva del reale, similmente a come avviene nel pensiero dello scettico (e anche in filosofi *semi-scettici* come Adorno).

Perché nel realismo non è la sensibilità a conoscere autocoscientemente ma solo passivamente, laddove è la riflessività che conosce autocoscientemente ma riflessivamente e perciò non mai oggettivamente come cerca anche di dirci Locke mediante lo stratagemma delle idee complesse.

I sensi infatti vengono immediatamente inquinati dall'elaborazione riflessiva necessaria perché costitutiva di quella metodologia filosofica che postula una realtà da conoscere esterna al pensiero.

Nel realismo si è sempre considerato il soggetto non solo come conoscitore della realtà, giacché anche se guadagnata, pure per il realista l'oggettività del dato è sempre per un soggetto, ma anche come insabbiatore della stessa mediante la soggettività intromettentesi nell'oggettività del dato da parte della riflessione sullo stesso.

In questo senso la storia della scienza occidentale assolutamente realistica è la stessa vicenda che descrive la necessità del progressivo togliimento del soggetto per il presunto guadagno dell'oggettività pura.

Gentile lo mette bene in risalto: «volendo negare ogni dipendenza dell'individuo positivo (oggetto extramentale) dal soggetto, che ha bisogno di presupporlo per appuntarsi nel reale, lo si spoglia, o meglio si fa di tutto per spogliarlo, di ogni elemento che in esso possa attestare l'azione del soggetto.

Si mira a depurare e potenziare la sua individualità, sottraendola a ogni forma di universalità conferitale dal pensiero del soggetto che lo assume a materia della propria elaborazione [...] ma ogni sottrazione e depurazione deve arrestarsi a un limite, sorpassando il quale l'individuo cesserebbe di essere quel punto d'appoggio al quale il soggetto ricorre per uscire dalle pure idee che lo chiudono nella sfera soggettiva, e comunicare col reale¹¹⁵».

La conclusione di questa critica porta necessariamente all'affermazione che l'individuo posto per il soggetto è posto dal soggetto e perciò alla assoluta negazione del presupposto realista di una realtà esterna al pensiero perché: «l'individuo, come ciò che è posto bensì pel soggetto ma non dal soggetto, sfugge all'intuizione stessa e non si può attingere se non sopprimendone la extrasoggettività in cui consisterebbe la sua schietta individualità¹¹⁶».

L'*extrasoggettività* dell'oggetto è un controsenso anche per i più ottusi tra i realisti ma è portata avanti proprio grazie a quelle particolari qualità nascondenti in cui consistono le qualità sensibili: «ma questa intuizione o sensazione, eliminando dal rapporto tra i due termini del conoscere (soggetto e oggetto) tutto ciò che si può ritenere secondario e derivato dalla azione del soggetto, non può infine distruggere il rapporto stesso, per porre innanzi al soggetto un oggetto tutto puro, in quella extrasoggettività, che fantasticamente si può immaginare in origine gli compete¹¹⁷».

¹¹⁵ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 156.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 158.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 157.

La presupposizione gratuita di una realtà extrasoggettiva fortifica il pensiero realista fornendogli anche una concezione astratta della storia della filosofia che a sua volta da man forte al postulato realista originario.

D'altro canto, considerando la storia della filosofia come una costellazione irrelata di concezioni del mondo si giunge facilmente all'impossibilità della riflessione sulla autocontraddittorietà del presupposto fondamentale del realismo data dalla contraddittorietà del presupposto stesso.

Il quale come abbiamo visto da origine alla falsa credenza (contraddittoriamente ritenuta vera e perciò promossa inconsciamente da credenza a dogma implicito) per la quale non esiste nessuna verità definitiva e perciò la verità (ma si è sicuri di ciò) o non esiste o è radicalmente inconoscibile.

È insomma la stessa apparentemente inestricabile contraddittorietà permeante il classico aforisma scettico per il quale "*nulla è vero*", tranne appunto il fatto, che sia assolutamente vero che non esista nulla di vero.

Questa iper-sedimentata contraddizione (derivante infine sempre dal concetto di realtà pensata come esterna al pensiero) continua a produrre effetti collaterali ancora al giorno d'oggi dove non c'è praticamente sfaccettatura culturale o ambito della vita umana dove la verità non sia continuamente sostituita con l'unico mutuato concetto di verità estrapolato dalle filosofie realiste, ovvero con il concetto di probabilità.

Ma che cos'è poi la probabilità se non la necessaria ed eterna differita della contraddittorietà di questo concetto realista di verità che non riesce in alcun modo a negarla ma anzi la fa trapelare proprio dalla sua stessa inconsistenza e perciò la fa differire eternamente proprio perché non riesce a costituirsi né come conoscenza della verità né come negazione di essa?

Insomma che cos'è la probabilità se non la massima approssimazione possibile verso ciò che costitutivamente è *inapprossimabile*?

E che cosa è questo se non un altro prodotto conseguente dal contraddittorio rapporto della realtà con la sua conoscenza nel realismo?

Questa è in effetti una gnoseologia contraddittoria che è possibile in quanto prodotta a sua volta da una contraddizione per la quale il realista sostiene da una parte di conoscere e dall'altra di non conoscere la realtà.

Eppure i realisti si fanno portavoce delle vere ricerche, quelle strettamente scientifiche perché empiriche, basate sulla realtà vera, quella materiale, e si credono i soli produttori del vero sapere, sempre e solo positivo e perciò assolutamente contingente anche perché basato sull'accadimento di fatti, laddove però il realista non coglie che la vera ed invincibile necessità non è prerogativa del fatto, ma del logico.

Il fatto è piuttosto ciò che è massimamente contingente, perché stante alle leggi del realismo dei fatti impiegate sul concetto di possibilità, esso appunto, avrebbe tutta la potenza di poter non essere accaduto, inoltre esso «non si prevede, perché non è oggetto di speculazione, ma di esperienza¹¹⁸».

Ed è così che le filosofie realiste attuali concorrono, senza saperlo, a far di loro stesse non il culmine del "pensiero umano e divino" ma al massimo a far dei semplici *guardiani* "etico – morali" delle problematiche sorte dalle scienze moderne in relazione all'etica.

Questo il ruolo subordinato e indegno della filosofia nella contemporaneità.

D'altronde chiedo come si possa promuovere entro noi stessi anche solo l'intenzione della ricerca, dal punto di vista realistico, se il ricercato non solo non si sa che cosa sia ma non si ritiene neppure potenzialmente ricercabile? Questa la condizione teoretica della scienza moderna la quale metodologia cieca di ricerca è descritta brillantemente ma forse non del tutto coscientemente da una

¹¹⁸ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, op. cit. p. 57.

frase di Karl Popper : «Talvolta ho fatto ricorso alla famosa storiella dell'uomo nero che cerca in una stanza buia un cappello nero che potrebbe non essere lì. Che cosa può fare allora lo scienziato?¹¹⁹».

Non si può insomma avere speranza di ricerca se non appare già la speranza di una verità da ricercare, ma la verità è nella ricerca non nella sua fine.

La verità non è per l'idealismo il termine astratto della ricerca, ma la ricerca stessa:

«Per trovare la realtà spirituale bisogna cercarla: e cercarla significa, non averla davanti a sé, ma lavorare, noi che la vogliamo trovare, per trovarla: e se per trovarla bisogna cercarla, e trovarla significa appunto cercarla, noi non l'avremo mai trovata, e l'avremo trovata sempre¹²⁰».

La verità per il realismo sarebbe invece la fine della ricerca e il possesso di tutte le risposte mentre in linea pratica non è nemmeno così giacché in esso si posticipa all'infinito¹²¹ il termine della ricerca.

Anche questa è evidentemente una contraddizione tra questi due termini della ricerca: la sua auspicabile finitezza in quanto completezza assoluta della conoscenza delle individualità irrelate del mondo da una parte e la sua costitutiva infinità e interminabilità dall'altra (data appunto dall'esteriorità della realtà contenente la verità che nella sua sostanziale diversità dal conoscente, non lascerà mai che quest'ultimo la posseda totalmente).

Questa nuova contraddizione mi sembra che se valutata con criterio scoraggi ciascun realista dal ricercare qualsiasi cosa. Non solo, fa passar la

¹¹⁹ Karl Raimund Popper, *Il metodo ipotetico deduttivo*, intervista, 25/7/1989.

¹²⁰ G. Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 100.

¹²¹ «D'altra parte, l'idealismo attuale non è disposto punto a smarrirsi nell'immaginario infinito di un processo dialettico senza capo nè coda. Esso sa che questo è un falso infinito, costruito sulla base dell'apparente molteplicità dei pensieri, come se ci fossero più giudizi o più atti di pensiero. Il pensiero è uno e immoltiplicabile; e in questa unità è veramente infinito, in quanto pensare». G. Gentile, *Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 13.

speranza che persino il significato e la coerenza interna della frase precedente possa esser acquisita.

Anche in queste situazioni secondo Gentile: «il pensiero pensa, in quanto quello che pensa è già pensato; in quanto il pensiero umano non è altro che un raggio del pensiero divino, e quindi niente di nuovo, niente di più del pensiero divino [...] il nostro pensare è nullo già come pensare: non solo non è realtà oggettiva, ma neppure realtà soggettiva. Se esso fosse qualcosa di nuovo, il pensiero divino non sarebbe esso tutto il pensiero¹²²».

Ora Gentile si sta misurando con il naturalismo teistico (che è anche un idealismo naturalistico) di Berkley per il quale la realtà vera è il pensiero divino indipendente dalle singole menti che vi partecipano.

L'accorgimento geniale di Gentile nel criticare Berkeley consiste perciò nel dimostrare e nel rendere evidente che il realismo non è un vizio contraddittorio solo per quanto riguarda le vecchie filosofie basate sul classico realismo "della materia" ma bensì che il realismo appunto è l'etichetta comune con la quale ogni teoria che presupponga la verità e la realtà esterne al pensiero viene definita.

Basterebbe infatti sostituire il concetto di pensiero divino con quello della realtà materiale o addirittura intersoggettiva (*intersoggettività* che è il postulato del realismo "sociologico" d'oggi sempre basato su una certa molteplicità posta fuori della mente che la pensa) esterna alla mente, costituente le menti singole del realismo per notare che al di là della coloritura materiale che si vuole dare alla realtà esterna (la natura teistica di Berkeley, la Materia sfuggente di Adorno, l'Intersoggettività di Habermas oppure addirittura lo Spirito di Hegel) la questione fondamentale non sta nella qualità spirituale o materiale della realtà, ma nella sua indipendenza o meno dal pensiero che attualmente la pensa.

¹²² G. Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 80.

Certo la coloritura è importante perché da questa si nota se il concetto suo è quello realistico e contraddittorio oppure quello coerente idealistico della coincidenza tra realtà e pensiero.

E da ciò dipende appunto quello che è un reale rischio di annullamento del pensiero che dal punto di vista più superficialmente esistenziale non è affatto privo di conseguenze, prima fra tutte la inevitabile e logicamente conseguente sfiducia nella propria intelligenza progressivamente vista come accessoria e accidentale, sfiducia che Kant stesso considerava il maggiore dei mali possibili per l'uomo in generale, figuriamoci per un filosofo!

Con una realtà così postulata che annulla persino la coerenza di questa postulazione non solo si dubita di tutto ma persino di questo dubitare, si diventa pigri, increduli e sfiduciati e non solo nella filosofia teoretica ma nella vita in generale.

C'è di certo una relazione stretta generata dalle conseguenze più estreme della dottrina gnoseologica realista e la caduta dei valori nella modernità, relazione che ha il suo centro nella impossibilità di conoscere il bene oggettivo (proprio per via dell'oggettività in cui consiste), riflesso dell'impossibilità radicale della conoscenza della realtà oggettiva.

Anche se, bisogna dirlo, l'intenzione dell'oggettività della conoscenza rimane presente nel realismo (ed era presente sotto forma di dogmatismo nel realismo moderno mentre in quello contemporaneo è presente sotto la forma scettica), provocando così immane sofferenza e sentimento profondo di inadeguatezza riducendo l'uomo a una sorta di *viandante perenne*¹²³.

¹²³ Figura emblematica condizione metaforica dell'uomo contemporaneo, prediletta anche da Nietzsche: « 'Io sono un viandante e un valicatore di monti', disse nel suo cuore 'io non amo le pianure e sembra ch'io non possa starmi a lungo in un luogo' ». Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1883), Longanesi, Milano 1983, p. 219.

La contraddizione tra la finitezza/infinità della ricerca del sapere nel realismo non scaturisce da altro che dalla contraddizione originaria (la realtà esterna al sapere che la sa) originata dal presupposto realistico che come ho detto porta e anzi costringe a conseguenze contraddittorie anche gli altri campi della filosofia.

Giacché se la verità è nella realtà (cioè se la realtà vera è quella conosciuta come vera) ma la realtà è pensata come indipendente dal pensiero che la pensa, dal soggetto che la conosce, allora per questa sua indipendenza la verità sarà indipendente anche da chi la conosce.

Questi perciò avrà davanti fundamentalmente solo due scelte date da questo tipo di impianto teorico metafisico basato sostanzialmente sul sapere particolare poggiante sul dato esterno: l'affermazione falsa (proprio perché ritenuta assolutamente vera) della differita perenne della verità che condurrà necessariamente ad uno *scetticismo assoluto* oppure un ipotetico salto (alle volte anche mistico¹²⁴) in una qualunque delle verità particolari atteggiata a universali di cui il mondo e la filosofia sono piene, che condurrà quindi al *dogmatismo*.

«Ma il sapere particolare, oltre che sapere, è anche particolare; ossia, sa bensì, ma anche non sa. E dal suo limite proviene così il suo empirismo, come il suo dogmatismo. Empirica infatti è la conoscenza del dato, che è dato in quanto non è costruito; e non è costruito perché è immediato, essendo innanzi alla mente che lo conosce senza connettersi con tutti gli altri elementi della realtà

¹²⁴ Il pensiero *mistico* è la radicale soluzione all'insolubile problema della realtà realista: «perché parlando di quell'uno, contemplandolo, - se non si addormentano, - sono fatalmente costretti a rivestirlo delle categorie pensandolo, per esempio come uno e non più; che è la categoria della quantità. S'affanneranno bensì a protestare che dell'Essere non può dirsi nulla; ma mentre lo dicono ineffabile, per dirlo tale ne parlano; e vittime dell'ironico demone metafisico che parla per la loro lingua, lo chiamano *Innominabile*, nominandolo così per l'appunto con questo nome». G. Gentile, *Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 107.

che la mente conosce, e in rapporto ai quali farebbe sistema, si medierebbe, e mostrerebbe la propria necessità, ossia la necessità, per la mente di pensarlo.

E così cesserebbe di essere empirico, e diventerebbe razionale, cioè conforme, e però connaturato, a ragione, che è quella stessa mente che lo conosce, e lo considera estraneo a se solo finché non lo vegga nel suo sistema.

Una conoscenza particolare pertanto è anche dommatica: il suo oggetto è perché è, come il colore per chi lo vede, e la fame per chi la provi¹²⁵».

Ora quale è la relazione intrinseca tra realismo e sapere particolare?

Che il sapere particolare non può non fondarsi sull'esclusione della creatività del pensiero (che poggia sull'identificazione di realtà e pensiero negata dal realismo); è qui la relazione tra realismo e sapere particolare: laddove ogni sapere particolare assume come universale appunto un particolare e può farlo perché, esterno alla mente, esso in quanto irrelato, può essere ipostatizzato ad assoluto e proprio perciò può essere assunto come tale.

La presupposizione della realtà esterna alla mente non può che essere un astratto particolare che in quanto tale *precontenga* quelli che saranno gli sviluppi della realtà *secondaria* da lui originata, ma questa presupposizione poi non riesce a spiegare come mai allora la stessa sia il risultato di una ricerca che non è postulazione ma processo. Perché il reale è il più nascosto se al contempo è anche il più vero?

«Ove sorga il sospetto che la immediata testimonianza dell'esperienza ci inganni [...] la mente che non sorpassi quella tale conoscenza particolare non ha modo di accertarne la verità¹²⁶» : *dogmatismo*.

Dogmatismo dicevamo, fin quando regga l'inganno, scetticismo invece, conseguente alle molteplici storiche sconfitte dei vari particolari adibiti ad

¹²⁵ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, op. cit., p. 340.

¹²⁶ *Ivi*, p. 340.

universali assurti nella storia e nella storia della filosofia e della scienza, sostituibili volta per volta così facilmente, da generare non maggiore e più strenua fedeltà al principio particolare assunto ma piuttosto sentimento dubbioso di sconfitta, scetticismo per ogni principio e per ogni legge: insomma la condizione della nostra contemporaneità, quella condizione storico-filosofica che in estetica ed in sociologia è definita come *postmodernismo*¹²⁷.

Gentile per parte sua effettivamente accenna alla possibile conseguenza scettica del realismo quando dice che il sapere particolare «ove sorga il sospetto che la immediata testimonianza dell'esperienza ci inganni» non sa decidere e si perde perché esso «sa bensì, ma anche non sa¹²⁸»; da qui si ricava che secondo Gentile la portata oscurante del dogmatismo è anche psicologica, volta cioè a mascherare l'inadeguatezza di una spiegazione generale del mondo tramite una sua parte.

Ma alle volte questa ulteriore qualità malsana del dogmatismo non sia attua e lascia spazio piuttosto al sentimento dell'inadeguatezza di ogni sapere che culmina con la presupposizione della reale inadeguatezza di ogni sapere, culmina cioè con lo scetticismo.

Il realismo insomma basato sui *saperi* particolari concorre nel sottoporre i filosofi a due rischi diversi certo ma egualmente mortali, generati da un'unica e insondata certezza: la solita esteriorità della realtà rispetto a chi la conosce sulla quale si basa come già dissi, l'insondabilità totale del reale.

¹²⁷ A mio parere così come si potrebbero delineare due tendenze opposte ma conseguenti identicamente da tesi realiste che sarebbero il dogmatismo e lo scetticismo, conseguenze *apparentemente* antitetiche perché derivanti dalla stessa metafisica realista (vedi nota n° 57 p. 28), così nell'attualità il dibattito filosofico si focalizza su due tendenze ancora *apparentemente* opposte: il *postmodernismo* e il *new realism*: l'una dichiarante la realtà in quanto interpretazione l'altra proponente la tesi della *inemendabilità* del reale. Considerazioni filosofiche apparentemente opposte in quanto presuppongono lo stesso postulato di base: l'esistenza della realtà al di fuori del pensiero che permette di dire all'uno che ogni conoscenza umana in quanto soggettiva è interpretazione, e all'altro che il pensiero (in quanto non trascendentale) è soggettivo e incerto adeguamento a ciò che necessariamente dà adito al pensiero stesso: la realtà posta fuori di esso. Queste due concezioni quindi apparentemente così distanti hanno il loro punto comune nell'essere fondamentalmente derivate dalla stessa metafisica realista: sono perciò due posizioni filosofiche "inattuali".

¹²⁸ *Ibid.*

Al realista rimane perciò o la violenza coartante del dogmatismo o la disperazione velata dello scetticismo, a questo conduce la mancata eliminazione del presupposto contraddittorio dei sistemi che in comune hanno come loro fondo ultimo la natura naturalisticamente intesa.

O scetticismo o dogmatismo, esattamente le due tradizioni che stanno alla base di qualsiasi schieramento umano nel mondo moderno, segno che il realismo non solo continua ad essere determinante la cultura, ma abbraccia il perlopiù delle credenze filosofiche anche del mondo attuale.

Non penso qui neppure alle scienze moderne le quali, vivendo sulla verità della relazione sommaria (presunta identica) tra il postulato del momento e l'esperimento volto a confermarlo indirettamente, non sono neppure degne di essere criticate dal punto di vista universale della filosofia; penso piuttosto alla filosofia realista attuale che sorprendentemente pur dopo l'apparire della riflessione gentiliana sui presupposti insondati e sulle contraddittorietà del realismo non solo esiste ancora nelle scienze (si supportano a vicenda come due compagni di merenda visto che entrambi hanno come primo presupposto quello della indipendenza della realtà dal soggetto che la conosce), ma addirittura in filosofia nelle università che pretenderebbero di insegnare la storia della filosofia!

Ciò lo ritengo sorprendente anche per un ulteriore motivo: perché la verità della scienza è *positiva*, è particolare perché è posta (quindi innanzitutto non è vera perché non è necessaria in quanto essendo posta si poteva anche non porla), mentre quella della filosofia invece è una verità *negativa* (perciò assolutamente e non particolarmente positiva e perciò vera) che consiste appunto nel togliimento sicuro della falsità, cioè nel togliimento processuale delle contraddizioni che inquinano la conoscenza.

E così come noi sappiamo che il togliimento della contraddizione non è opinione ne gusto o convenienza, così noi sempre abbiamo pensato che fosse la filosofia vera, non *doxa*, non *probabilità*, ma *verità*.

Perché la filosofia nasce grande e vuole la verità, ed è sempre stata così persino nel suo periodo più marcatamente ma anche più veritativamente realista, che non è certo quello retrogrado di oggi, inattuale e inattuabile perché già attuato.

A mio parere un esempio eminente di un certo gusto di ritorno al realismo filosofico dopo i “*mixaggi*” realistico-idealistic di Schopenhauer, Nietzsche e Freud è rappresentato dalla gnoseologia della *Dialettica Negativa* di Adorno che mi propongo di analizzare in maniera sintetica qui di seguito.

Eminente esempio perché l’illustre filosofo ben sapeva che un banale ritorno al realismo sarebbe stato sicuramente quantomeno anacronistico ed è perciò che pensò bene di far conseguire dalle sue teorie una spiegazione realista molto originale il cui presupposto gnoseologico anziché consistere nel classico adeguamento (assoluto o relativo) del soggetto al reale (*Adaequatio rei et intellectus*) tipico del realismo classico, si basa invece su un sicuro e necessario *non adeguamento* del soggetto verso il reale (*Non Adaequatio rei et intellectus*) con il quale il filosofo pensava di sottrarsi sia al punto di vista realistico che a quello idealistico senza però, a mio avviso, riuscirvi, rimanendo perciò a un punto di vista “misteriosamente” realista che ho descritto essere il naturale risultato del realismo contemporaneo stesso.

CAPITOLO VI

IL REALISMO NEGATIVO DI ADORNO

L'intera filosofia proposta dalla *Dialettica negativa* di Adorno non vuole essere di certo una strenua difesa della conoscenza concettuale, tantomeno della idealità del reale, ma non è nemmeno un genocidio dei concetti e perciò non è neppure una lotta totale contro l'identità, ma contro un certo tipo di identità.

Di certo è presente in Adorno (come nel realismo classico) la negazione di identità nella relazione che intercorre tra cosa e concetto, in quanto secondo lui ogni determinazione è sé e altro, di modo che soggetto e predicato di un giudizio o di una definizione non sono mai identificati e in questo senso dimostrano l'irriducibilità delle cose ai concetti (il famoso *Vorrang des Objekts*¹²⁹).

Adorno intende così condannare qualsiasi concettualizzazione come totalizzante e coartante i significati delle cose (e quindi le cose) ma non intende invece criticare quella particolare identità immediata e necessaria (persino all'apparire dell'aggiuntivo) del concetto con sé medesimo¹³⁰. Infatti, secondo lui, persino qualsiasi novità e possibilità d'apertura altrimenti significanti sarebbero comunque da esso mediate.

¹²⁹ *Vorrang des Objekts*, il primato dell'oggetto, intendendo con ciò una asimmetria nel rapporto tra soggetto e oggetto; Adorno infatti insiste sul fatto che certo l'oggetto è mediato attraverso il soggetto ma in realtà e di più è proprio il soggetto ad essere mediato dall'oggetto.

¹³⁰ Retaggio logico derivante dalla classica separazione tra il principio di non contraddizione e quello d'identità come nel realismo.

Egli intende comunque mostrare su due livelli l'impossibilità e perciò la dannosità dell'identità e quindi asserire la palese incapacità della mente di conoscere il vero. Il primo, inevitabile, riguarda il rapporto tra concetti e cose, lì dove la coattività del concetto verso il reale e la conseguente ribellione delle cose al concetto provocano la contraddizione e quindi la dialettica; il secondo, evitabile invece, tra concetti e concetti, ovvero nella relazione verificantesi tra i concetti in quanto categorie o generi e i concetti particolari.

Adorno stesso parla di questo necessario ma squilibrato rapporto nel mentre critica la cecità dell'idealismo: «come il particolare sarebbe indeterminabile senza quell'universale per mezzo di cui la logica corrente lo identifica, così non gli è identico. L'idealismo non vuole vedere che un qualcosa, ancorché privo di qualità, non per questo debba già chiamarsi nulla¹³¹».

D'altra parte la sua filosofia non è un genocidio di concetti perché l'Adorno *gnoseologicamente idealista* dice all'Adorno *ontologicamente realista* che è impossibile conoscere qualsiasi cosa al di fuori del suo concetto. Infatti una conoscenza che volesse superare il concetto come modo di conoscere in nome di un rapporto trasparente, intuitivo e diretto con la verità, con la realtà, dovrebbe altresì fondarsi su un'altra ontologia, che sebbene altra, sarebbe pur sempre basata sul pensiero identico.

Dice Adorno: «la critica all'ontologia non mira ad una altra ontologia, neanche a una del non ontologico. Altrimenti essa porrebbe semplicemente un Altro come l'assolutamente primo; questa volta non l'assoluta identità, l'essere, il concetto, bensì il non identico, l'ente, la fatticità. Ma così ipostatizzerebbe il concetto del non concetto e agirebbe verso ciò che esso intende¹³²».

¹³¹ Theodor Adorno, *Dialettica negativa* (1966), Einaudi, Torino 2004, p. 156.

¹³² *Ivi*, p. 124.

È comunque per Adorno impossibile conoscere non concettualmente, e lo dice più volte: «poiché l'ente non c'è immediatamente, ma solo in quanto è passato attraverso il concetto, si dovrebbe iniziare dal *concetto*, non dalla mera *datità*¹³³». In ciò risiede anche una delle motivazioni che confermano l'impossibilità di Adorno di ritornare ad una filosofia *preidealista* che conosca cose oltre ai concetti. Ma la presenza di quel "dovrebbe" indica in certo modo anche l'impossibilità della filosofia di Adorno di essere totalmente idealista. Essa infatti non nega l'esistenza della cosa al di là del concetto, nega solo la possibilità del cominciamento della conoscenza a partire dalle cose.

In questo senso la critica di Adorno verso il concetto non è radicale per un secondo motivo, perché il concetto inteso come fallace adeguamento alla realtà non è il concetto in sé, preso astrattamente nella sua significatività particolare, nella sua identità astratta, immediata con sé stesso. Proprio perché non si esce gnoseologicamente dal concetto allora l'intenzione micrologica di Adorno non sarebbe appunto quella di conoscere le cose in modo così particolare da escludere l'uso del concetto (realismo primitivo), ma sarebbe piuttosto quella di rispettare il più possibile l'ulteriorità di significato (sovrabbondanza delle cose rispetto ai concetti mostrata dalla inadeguatezza degli stessi). Questa scaturirebbe tramite l'impegno critico che lottando costantemente contro quei concetti generali coercitivi (categorie, generi, specie) non permetterebbe loro di attuare il bando sui concetti particolari.

Sarebbe permessa così la conoscenza di qualità ulteriori delle cose che non risulterebbero, non sorgerebbero se la critica non si scagliasse contro quelle categorie generali che non fanno altro che potenziare il bando verso i concetti sussunti e perciò il bando stesso dei concetti verso le cose.

¹³³ *Ivi*, p. 139.

A questo punto appare chiaro come la *micrologia*¹³⁴ non significhi guardare le cose al microscopio né giovare di uno sguardo creduto più puro o profondo degli altri sia esso intuizione o sguardo mistico trascendente, ma piuttosto criticare quei concetti ultimi e coartanti il reale proprio in quanto basi di ogni pensiero identificante; inoltre Adorno ribadisce continuamente che non ci si può sbarazzare del concetto, ma piuttosto della sedimentazione di concetti, sedimentazione provocata dalla mancata esplorazione critica delle categorie e delle ontologie e quindi dei concetti.

Micrologia adorniana significa quindi soprattutto critica ai concetti universali mediante l'intento di guardare ai concetti particolari il più possibile senza lasciarli contaminare da quella *nuance* di significato che consisterebbe nella già fissata (e perciò depotenziata) qualità del particolare fornita dall'universale sotto cui culturalmente, storicamente è sussunto. È Adorno stesso a lamentarsi di ciò dicendo:

«Il momento della non identità nel giudizio identificante è senz'altro evidente, nella misura in cui ogni singolo oggetto, sussunto sotto una classe, ha determinazioni che non sono contenute nella definizione della sua classe¹³⁵».

Le categorie di pensiero, fondamenti delle culture, unite al divieto adorniano di poter pensare di uscire dal concetto sono quindi la vera ragione della coercitività del concetto sul concetto e quindi del concetto sul reale come Adorno esemplifica in una nota nella parte dedicata al concetto e alle categorie:

«un esempio tipico di concetto superiore, della tecnica di sussunzione logica a scopo ideologico, è quello oggi corrente di società industriale. Esso prescinde dai rapporti sociali di produzione, ricorrendo alle capacità tecniche di

¹³⁴ La *micrologia* per Adorno è fondamentalmente il metodo filosofico opposto a quello idealistico dello spirito che è piuttosto "macrologico".

¹³⁵ T. Adorno, *Dialettica negativa*, op. cit., p. 136.

produzione, come se unicamente il loro livello decidesse immediatamente sulla forma sociale¹³⁶».

Insomma, siccome non è possibile la conoscenza al di fuori del concetto, già intrinsecamente bandente la realtà, allora la strategia migliore per Adorno non sarà un tentativo mistico aconcettuale per raggiungere il vero (tecnica solitamente usata *in extrema ratio* dai realismi), ma piuttosto il vero consisterà in una strategia che mira a prendere le distanze critiche da quei concetti più ampi e coercitivi quali generi e categorie.

Sembra che la critica di Adorno si muova in un certo modo sulla stessa linea d'onda della critica attualistica all'idealismo hegeliano almeno nell'intenzione: entrambi vogliono liberare la potenza suprema del divenire nella sua imprevedibile creatività senza lasciare che esso sia già predeterminato dalla legge intrinseca alla sua essenza che ne esaurirebbe la carica realmente diveniente.

Legge predeterminante lo sviluppo diveniente del reale che Adorno vede nella coartazione delle categorie e cerca di evitare tramite la postulazione di una perenne differita, di una perenne non identità tra concetto e cosa (la quale suppone però la divisione soggetto-oggetto); Gentile invece che vede la coartazione al vero divenire da parte delle categorie hegeliane cerca di liberare il divenire a partire dalla ricerca del suo vero concetto che consiste nella creazione di realtà che è pensiero da parte del pensiero, la quale coincide con la stessa eliminazione di ogni presupposto (fisico o spirituale) del pensiero stesso.

In questo senso vi è una grande differenza, mentre Gentile situa l'accadere del divenire nel pensiero (solo reale organo di incremento della realtà), Adorno situa invece il divenire nella forza resistente che la base materiale del reale adotta contro il concetto, perciò situa pur sempre il reale nel divenire della

¹³⁶ *Ivi*, p. 138.

materia, che, come la filosofia ha insegnato non può mai essere dialettica, giacché è oggetto del pensiero e non sua creazione.

È come se Adorno, volendo oltrepassare la visione idealistica sia quella realista non fosse però disposto ad abbandonare i presupposti cardini delle due visioni, solo rimescolandoli nel loro rapporto in modo diverso, opposto alla mescolanza che avevano all'interno delle due correnti: l'idealismo infatti nega la materia anteriore al pensiero (non negata dall'Adorno realista), ma afferma la realtà del concetto (neppure negata da Adorno), mentre il realista afferma la realtà anteriore al pensiero (non negata da Adorno) in coincidenza con la quale afferma la secondarietà del concetto nella conoscenza della vera realtà che non è concetto ma materia (cosa che Adorno approva amplificando però la portata necessariamente inesatta e insufficiente del potere conoscitivo del concetto).

Ne vien fuori un idealismo realistico per il quale la vera realtà è la materia ma *non immediatamente* (perciò non è neppure un realismo ingenuo), perché, vista la certezza della insufficiente mediazione del concetto nei confronti del reale allora sarebbe proprio l'insufficienza del concetto a poterci svelare che vi è una *ulteriorità* oltre ad esso, la materia, vera causa del riduzionismo concettuale.

Categorie e generi sommi sarebbero, vista la necessità intrascendibile del concetto per la conoscenza, il vero male identificante, la vera *ratio* coartante, la causa prima dell'*illuminismo* criticato da Adorno.

La soluzione di Adorno potrebbe essere definita perciò come una sorta di atteggiamento scettico-critico verso le categorie abituali di pensiero, piuttosto che una critica totale ai concetti particolari in loro stessi. Liberazione e critica delle categorie non per una liberazione, impossibile, dal concetto, ma per una liberazione costante e attiva dalla stagnazione abitudinaria di concetti generali giacché le categorie escluderebbero la possibilità del diverso nell'uguale e cioè

la capacità per uno stesso concetto di assumere tali qualità così diverse, da poter esso avere la possibilità di diventare veramente differente da quel che era.

La strategia renderebbe questo possibile grazie alla costante critica e quindi alla conseguente mancata coartazione delle categorie verso i concetti particolari e perciò aprirebbe loro ad una ulteriorità di significato e di senso non previsti perché non coartati, non già, o non per sempre categorizzati.

Una delle finalità di Adorno è proprio lasciare aperto lo spazio per il possibile altro, lo spazio dell'alterità delle cose e delle persone. Lo dichiara così: «Eppure non vi è niente di più prezioso tra gli uomini che quel carattere; la possibilità di essere altro da come si è, mentre invece tutti sono carcerati nel proprio Sé e perciò anche esclusi dal proprio Sé¹³⁷».

Non solo, il fine di questa critica sarebbe quello di lasciare le cose, le persone e le società libere di essere diverse, ulteriori rispetto al significato unitario nel quale sono incasellate; è questa di Adorno una certa volontà di eguagliare la libertà alla possibilità di essere diversi da come si è, ma è anche la volontà di apertura perenne alla possibilità che accadano cose diverse da quelle che accadono, e ce lo spiega: «la pretesa immanente del concetto è la sua invarianza che crea ordine di fronte al mutare di ciò che viene sussunto. Questo mutare viene rinnegato dalla forma del concetto, "falsa" anche in questo¹³⁸».

È in questo senso che equiparavo almeno l'intenzione, comune a Gentile e ad Adorno, che consisterebbe nella liberazione radicale della creativa imprevedibilità del divenire che coincide con la libertà assoluta (perché creativa) dello spirito. Anche Adorno infatti considera reale e massimamente diveniente proprio quel divenire di cui è impossibile fare previsioni mediante nessun concetto.

¹³⁷ *Ivi*, p. 266.

¹³⁸ *Ivi*, p. 139.

E ancora, la possibilità del nuovo, del non ancora categorizzato che Adorno chiama *l'aggiuntivo*, è ciò che l'idealismo nega come non ideale: «le decisioni del soggetto non fuoriescono dalla catena causale, ha luogo una scossa. Questo aggiuntivo, fattuale, in cui la coscienza si aliena, la tradizione filosofica lo interpreta ancora una volta solo come coscienza¹³⁹».

La critica all'identificazione concettuale e categoriale che nasconde la non adeguabilità dei concetti alle cose è perciò la tecnica e insieme il monito utilizzati da Adorno per svegliare l'uomo ed educarlo ad una critica costante e filosoficamente necessaria verso il reale, filosofico, ontologico e quindi sociale che sia.

La necessità di questa critica costante e radicale non è l'atto di una volontà buona, ma è l'atto di una volontà consapevole della impossibilità di qualsiasi identificazione totale, ovvero di qualsiasi conoscenza finale o globale. Questa consapevolezza è giustificata dal fatto che la conoscenza è realmente e non solo soggettivamente contraddittoria proprio perché la gnoseologia di Adorno consiste in un adeguamento conoscitivo già da sempre ritenuto necessario ma allo stesso tempo inarrivabile, impossibile, proprio come avviene nel realismo filosofico.

Per Adorno, dovrebbe essere chiaro, non vi è mai neppure un caso dove il reale si sveli identicamente al pensiero. Ma proprio perciò non dovrebbe esserci neanche un caso dove la critica ceda terreno all'omologazione dell'identificazione.

Il pensiero di Adorno in questo senso sembra, piuttosto che un relativismo convinto, uno scetticismo moderato dove pur non essendo direttamente presente la verità, essa è presente almeno negativamente.

¹³⁹ *Ivi*, p. 203.

Difatti la gnoseologia di Adorno nega di poter conoscere identicamente il vero, l' immediato, ma non lo nega totalmente giacché almeno, negando di poterlo acciuffare, mantiene comunque con esso un certo rapporto, anche se negativo.

Adorno conduce queste critiche dapprima sul terreno delle metafisiche e delle ontologie classiche dell'occidente filosofico, le idealiste e le realiste, questa volta coartanti verso le categorie a loro volta coartanti verso i concetti particolari che infine coartano le cose. Egli critica appunto i presupposti identici e indubitabili di queste filosofie campionesse dell'identità, scagliandosi soprattutto contro l'universalismo dell'idealismo hegeliano. La critica all'idea di totalità e perciò al sapere assoluto della filosofia di Hegel che sapendosi sarebbe tutto è anche la critica al superamento di ogni negazione determinata intesa come superata nell'*aufhebung* della logica hegeliana; ovvero è la critica di ogni inglobamento, risoluzione o bando dell'universale nei confronti del particolare e del concetto universale nei confronti del concetto particolare.

Adorno non crede nell'idealità del reale e perciò non crede idealisticamente nella conservazione superata positivamente della negazione determinata (e perciò nella superiorità ma al contempo nell'uguaglianza ideale di particolare e universale, di soggetto e oggetto) da parte del concetto dello spirito. Egli vuole intrattenere un rapporto con la realtà che, proprio perché costitutivamente sempre mediato, allora giammai posseduto totalmente in modo trasparente.

Non è questa però, neppure una mediazione soggettiva, ma oggettiva del rapporto tra cose nella realtà, relazionate in una eterna mediazione descritta così dal nostro autore: «anche la mediazione dell'essenza e dell'apparenza, del concetto e della cosa, non resta ciò che è stata, il momento di soggettività nell'oggetto. Ciò che media i fatti non è tanto il meccanismo soggettivo che li

performa e li afferra, quanto l'oggettività eteronoma al soggetto che sta dietro l'esperibile¹⁴⁰».

È questo il rifiuto di una gran parte dell'idealismo, il rifiuto di un suo punto cardine, l'io trascendentale in cui tutto ciò che appare in quanto appare alla coscienza allora perché saputo sarebbe, in quanto idea, risolto.

Adorno non crede assolutamente in una coscienza trascendentale che contenendo il tutto ideale che appare lo saprebbe e perciò lo risolverebbe anche lì dove siano più acute e dolorose le fratture presenti nella conoscenza delle cose semplicemente perché sa di esse in quanto contenuti della sua autocoscienza. Anzi, Adorno si scaglia contro il trascendentale così definendolo: «non è solo un auto elevamento narcisistico dell'io, non la *hybris* della sua autonomia, bensì ha la sua realtà nel dominio che si afferma e si perpetua per mezzo del principio di equivalenza¹⁴¹». È per questo che si oppone drasticamente ad Hegel con la famosa frase *il tutto è il non vero*.

Ma nonostante Adorno critichi la conoscenza esatta di una certa costituzione unitaria della realtà, egli in certo modo crede comunque a certi poli costitutivi della realtà e vi crede proprio perché non crede a quell'unico polo che costituirebbe per l'idealismo la totalità ideale del reale.

Alle volte la sua filosofia sembrerebbe essere l'arena di confronto tra le due ontologie filosofiche occidentali più potenti, idealismo e realismo, senza ovviamente poter mai armonizzare le due così diverse, anzi, basando la forza critica della sua filosofia su questa invincibile disarmonia.

Difatti Adorno crede nel concetto in quanto modalità imprescindibile del nostro conoscere, ma credendo che esso si debba adeguare a qualcosa che deve conoscere, egli non mantiene il suo idealismo sino in fondo e parla perciò di un

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 154.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 161.

impossibile (e anzi tanto più dannoso quanto più ritenuto possibile) adeguamento totale del concetto al reale. Impossibile perché implicherebbe innanzitutto l'identificazione di due "nature" diverse. Ovviamente non parla né direttamente né identicamente del reale altrimenti cadrebbe in contraddizione col nascondimento imprescindibile azionato dal concetto; ma ne parla comunque in quanto la contraddittorietà derivante dall'imprescindibilità del concetto è appunto generata dalla non adeguabilità del concetto a qualcosa che, se fosse concetto, non presupporrebbe comunque neppure un impossibile adeguamento ad esso.

Persino in via implicita lo stesso Adorno parla di poli della realtà nel mentre critica l'idealismo hegeliano, filosofia della riconciliazione totale dei poli: «l'equivoco nel concetto di mediazione, per cui i poli conoscitivi tra loro contrapposti vengono considerati uguali a spese della loro differenza qualitativa, da cui dipende veramente tutto, risale all'astrazione¹⁴²»; il che significa che non basta il dominio dell'universale sul particolare ma è necessaria anche la riduzione, mediante astrazione, dei due alla stessa natura, quella ideale.

Adorno rifiuta questa "astrazione" idealista e presuppone, pone negativamente all'interno del suo discorso che un certo reale che non è concetto esista al di là del concetto sebbene non sia mai afferrabile identicamente da questo. Perciò pone, postula implicitamente due poli: un reale in qualche modo non concettuale e un reale concettuale. Infatti è vero che il concetto non si adegua alla cosa ma non per questo il concetto è nulla e quindi il concetto è "un reale" anche se non "il reale".

La contraddittorietà della conoscenza infatti per Adorno non è generata dalla dialettica o dal concetto, ma dalla resistenza delle cose verso le pretese identificanti dei concetti, resistenza che è tanto inevitabile quanto inevitabile è

¹⁴² *Ivi*, p. 156.

l'impossibilità di avere una conoscenza concettuale contraddittoria che sveli il reale univocamente, non contraddittoriamente. La cosa resistendo sempre al bando della identificazione strappa l'univocità del concetto e lo fa contraddire; capire che la conoscenza della realtà è strutturata costitutivamente in questo modo significa possedere la ragione della necessità della perenne critica verso le filosofie dell'identità.

Questo è forse ciò che più Adorno desiderava che fosse colto dagli altri, al fine della creazione di una società perennemente autocritica e perciò mai totalitaria. Tantomeno capitalistica. Infatti Adorno considera il capitalismo come culmine del pensiero identificante in quanto ideologia coattiva fondata su quella categoria asserente la superiorità del valore di scambio dei beni rispetto al valore d'uso degli stessi; categoria di pensiero talmente cristallizzata e sedimentata nella cultura e nei giudizi degli uomini da essere per loro diventata la verità della condizione naturale dell'uomo sulla terra. Chi considera il capitalismo come massima e soprattutto naturale tecnica di organizzazione sociale ritiene perciò che la naturale condizione dell'uomo nel mondo e verso gli altri consista in un rapporto di lotta perenne volta all'accumulazione di capitale, dove l'esistenza individuale e l'esistenza sociale si convertono perciò in un'eterno certame concorrenziale che ha proprio i tratti di quella mostruosa condizione sociale che Hobbes definiva tramite la celebre sentenza: *homo homini lupus*.

Curiosa e azzeccata la descrizione adorniana della differenza di personalità tra un capitalista convinto e un tesaurizzatore: «Il capitalista è rispettabile solo come personificazione del capitale. In quanto tale egli condivide con il tesaurizzatore l'istinto assoluto dell'arricchimento. Ma ciò che in costui si presenta come mania individuale, nel capitalista è effetto del meccanismo sociale, all'interno del quale egli non è altro che una ruota dell'ingranaggio¹⁴³».

¹⁴³ *Ivi*, p. 272.

Insomma, da una parte l'ontologia condiziona drasticamente con le sue categorie implicite e sedimentate le categorie di pensiero dell'uomo nella società facendo della società una "prigione dorata" proprio per il rimanere implicite e quindi pensate come naturali le categorie costitutive di essa, e perciò ritenuto normale quanto necessario il corso attuale della stessa. Dall'altra la ragione di ciò è la volontà di potenza violenta che il pensiero identificante esercita sulle cose, facendo delle ideologie addirittura quella che Adorno chiama una "seconda natura", ancora più opprimente e sicuramente più nascosta della prima.

È chiaro perciò a mio parere come qui il filosofo cerchi di portare la sua critica all'identificazione criticando i concetti universali in quanto despotici verso l'ulteriorità di significanza possibile dei particolari, dai quali tra l'altro non si può neppure prescindere per muoversi all'interno di un altro tipo conoscenza.

Nel senso che ogni contraddittorietà e dialetticità della conoscenza concettuale sulle cose non è visibile né percepibile se non tramite concetti: la conoscenza non è contraddittoria perché la cosa, mostrandosi, rivela la sua estrema differenza dal concetto, ma perché quando il concetto identifica la cosa si contraddice e tuttavia mostra l'inadeguabilità e la contraddittorietà di sé stesso pur sempre mediante un altro concetto.

Ma quale è il segno, l'orma che offre ad Adorno la possibilità di sapere che il metodo identificante in quanto coercitivo è falso e perciò la conoscenza delle cose è contraddittoria?

La cosa non lo può dire se non indirettamente, ribellandosi, ma non per questo scostando il velo del concetto sino a farsi bellamente e limpidamente vedere; lo dirà perciò facendo saltare ogni identificazione ultima sia tra concetto e cosa sia tra concetto generale e concetto particolare, tramite il movimento e

l'instabilità continua del concetto, movimento in cui consiste la dialettica negativa, perché falsamente identificante cosa e concetto del nostro filosofo.

La dialettica per Adorno non è l'essenza delle cose, anche perché ogni qualvolta c'è essenza per lui c'è anche il principio di identità. Non è infatti uno strumento gnoseologico soggettivo, non è cioè un *metodo*, ma non è neppure un positivo che si conosca identicamente (sarebbe per lui «la quinta essenza dell'identificare»). La dialettica «non è un metodo: infatti la cosa inconciliata, a cui manca proprio quell'identità che il pensiero surroga, è contraddittoria e si chiude ad ogni tentativo di interpretazione univoca. Essa provoca la dialettica e non l'impulso organizzativo del pensiero¹⁴⁴». Insomma, le cose fanno risultare la contraddittorietà e quindi la dialettica perché non essendo concetti si chiudono alla loro presunta snaturalizzazione da parte dei concetti.

Non è perciò il metodo a generare la contraddizione ma la cosa ribelle al principio di identità. Sembrerebbe dunque che siccome i due poli giammai conciliati del reale sarebbero di una natura tanto diversa da non potersi mai conoscere identicamente l'un l'altro, allora la dialettica non sarebbe neppure un reale, ma piuttosto quella reale e inevitabile relazione che mostrerebbe così:

- L'insufficienza e la contraddittorietà dei concetti;
- La conseguente non identità del reale (che fra l'altro Adorno chiama in alcuni casi il "*velato*"¹⁴⁵);
- La vicinanza dei due segnalata negativamente dalla esplicita distanza sostanziale e incolmabile tra i due.

La dialettica mostrerebbe ciò non direttamente né positivamente ma per via negativa costituendosi così come un segno indiretto, vago e mobile della

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 131.

¹⁴⁵ «Quel che la cosa stessa possa significare non è lì davanti positivamente, immediatamente; chi voglia saperlo è costretto a pensare di più, non di meno del punto di riferimento della sintesi del molteplice, che al fondo non è affatto un pensiero. Malgrado ciò la cosa stessa non è affatto un prodotto mentale; piuttosto il non identico, passato attraverso l'identità. Questa non identità non è una *idea*; piuttosto è un *velato*». *Ivi*, p. 170.

inconciliabilità di conoscenza e realtà. Lo stesso Adorno pur presupponendo in certo modo una realtà altra dal concetto sostiene comunque che qualsiasi tipo di solida *adaequatio* conoscitiva alla realtà sia *hybris*: «è *hybris* che ci sia identità, che la cosa in sé corrisponda al suo concetto¹⁴⁶».

Ma è *hybris* in quanto perfetta, completa e trasparente *adaequatio* non in quanto *adaequatio*, così come sarebbe *hybris* parlare di un reale al di là della conoscenza ma identico ad essa. Mentre non sembra *hybris* ad Adorno il presupporre un termine al quale la conoscenza debba rivolgersi pur sapendo fin da principio che non saprà mai rivolgersi ad esso identicamente, giacché “il rivolgersi” implica già una certa non identità.

Allo stesso modo di come Adorno descrive insieme l'insufficienza ma la necessarietà dei concetti così descrive insieme la necessarietà della conoscenza come *adaequatio* (visti i due poli impliciti del reale), ma non dell'*adaequatio* come totale e compiuta *adaequatio* che è anzi la forma di conoscenza che più condanna.

Egli dice infatti a sostegno di ciò che: «nel rimprovero che la cosa non è identica al concetto vive anche la brama che lo possa diventare . In tal senso la coscienza della non identità contiene identità¹⁴⁷».

Sembra insomma che Adorno dica di conoscere e non conoscere la realtà allo stesso tempo (alla stessa stregua del realism), il che è estremamente contraddittorio, ma tenta di evitare la contraddizione guardandosi bene dalla possibilità di una conoscenza diretta e conclusa delle cose. Come ci riesce?

Da una parte cerca di mediare tramite la contraddittorietà del concetto e la conseguente inesauribilità significativa della cosa, la contraddittorietà dell'affermazione che ogni giudizio sia, in quanto identificante, contraddittorio;

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 135.

¹⁴⁷ *Ibid.*

lì dove l'affermazione di Adorno della contraddittorietà dei giudizi è contraddittoria perché essendo un giudizio soggiace quindi anch'essa alla contraddittorietà intrinseca di ogni giudizio. Ma in Adorno non risulta contraddittoria bensì scettica perché nonostante la sua inevitabilità neppure essa sarebbe esente dal principio identificante in quanto sarebbe pur sempre, formalmente, un giudizio determinato, ma, al contempo ne sarebbe esente, perché il suo contenuto esprime l'impossibilità di qualsiasi identificazione compiuta, anche di questa. Perciò in questo giudizio perdura specularmente una lotta continua ed eterna tra forma e contenuto così come continua nella dialettica negativa quella eterna e irrisolvibile lotta tra il concetto e la cosa. Adorno è perentorio: «nessun positivo è raggiungibile dalla filosofia che possa essere identico alla sua costruzione. Nel processo di demitologizzazione è necessario negare la positività anche all'interno di quella ragione strumentale che compie la demitologizzazione¹⁴⁸».

Dall'altra parte Adorno tenta di evitare la contraddizione incaricando la dialettica di essere il segno della resistenza del reale ai concetti che così li renderebbe contraddittori per qualsiasi tipo di *adaequatio*. Egli parla cioè di concetti e indirettamente di cose oltre ad essi, che non sarebbero mai svelate identicamente o direttamente ma in un certo modo conosciute solamente grazie ad una sorta di doppia natura "*segnaletica*" della dialettica.

Essa infatti non è né metodo né reale, e il reale è non identico, perciò è indeterminabile persino la sua esistenza in modo diretto, mentre il concetto da parte sua è contraddittorio e perciò non ci potrà mai dire sicuramente del vero e del falso né riguardo al reale né riguardo al concetto stesso senza ricadere nell'identificazione.

Ma allora come può Adorno parlare di concetto e di realtà non identici?

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 132.

Perché la dialettica è quel segno negativo, indiretto che conservando in sé la doppia natura del reale contraddittorio fa trasparire i termini della contraddizione e quindi i termini costitutivi del reale stesso che entrano in contraddizione non appena accostati con fare identificante.

Insomma la dialettica non è un reale e non è un metodo ma non è neppure nulla, è in certo modo un *segno*. Inoltre non dice la verità, né una verità della contraddittorietà, ma non è che dica neppure nulla, essa anche se non dice direttamente, rivela almeno qualcosa, il non identico.

Certo, ma non rivelando neppure il non identico identicamente essa allora lo rivelerà per via negativa, richiamando mediante la figura del non identico l'inadattabilità del concetto alle cose ma quindi anche la loro adattabilità.

D'altronde la dialettica è secondo Adorno, *index falsi*¹⁴⁹ non dell'adattamento ma della *trasparenza* dell'adattamento; per forza di cose allora parlando di un certo mancato adattamento essa parlerà anche di due poli che si devono adattare, a meno che non voglia snaturare il concetto di adattamento giacché questo è un concetto che presuppone almeno due realtà una adattantesi all'altra.

Da questo risulta che indirettamente la dialettica parla non “di” due realtà ma almeno “per” due realtà distinte e anche in questo senso essa viene detta “rivelativa”.

A partire da queste considerazioni si potrebbe evincere allora di come essa oltre che essere *index falsi* sia in qualche modo anche *index aliquid veri*. Lo è perché quando si dice della dialettica negativa come *index falsi*, non si può non parlare di questa incompiutezza e falsità dell'adeguamento del concetto, e

¹⁴⁹ Secondo Adorno infatti «il primato dell'universale nella dialettica di universale e particolare, è un *index falsi*». *Ivi*, p. 283.

perciò non si può non presupporre appunto un altro dal concetto al quale il concetto, pur non adeguandosi totalmente, comunque si adegui.

Perciò oltre che rivelatrice del falso in quanto *index falsi*, la dialettica in Adorno è anche rivelatrice di qualcos'altro, di un certo termine dell'adattamento mancato, e perciò essa è anche *index aliquid veri* ovvero rivelatrice di un certo tipo di adattamento e perciò di un certo polo, termine dell'adattamento. Difatti Adorno non critica la dialettica in quanto indizio o segno né in quanto dialettica eterna giacché non risolubile nella idealisticamente risolta relazione di universale e particolare. Egli critica piuttosto la coercitività dell'universale verso il particolare: «soltanto che questa logicità, il primato dell'universale nella dialettica di universale e particolare, è un *index falsi*; ciò che non tollera alcun particolare si smaschera come un despota particolare¹⁵⁰».

Adorno parla inoltre indirettamente e anti-ontologicamente dell' *index veri* a proposito dell'invincibile ulteriorità e della contraddittorietà di ogni conoscenza identificante: «le vertigini così suscitate sono un "*index veri*"; lo shock dell'aperto, quella negatività, come esso necessariamente appare nel garantito e nel sempre uguale, è la non verità solo per il non vero¹⁵¹».

Ma l'inadeguabilità ed il *rimpallamento* costante tra concetti e realtà evidente nella perenne contraddittorietà del concetto non è tale per la doppiezza del reale ma per l'inadattabilità del concetto al reale; non che un giorno si trovino concetti adatti giacché non è l'imprecisione del concetto il colpevole di tale inabilità conoscitiva, ma la essenziale differenza ontologica tra concetto e cosa.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 284.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 32.

CAPITOLO VII

LO SCETTICISMO MODERATO DI ADORNO

Per capire questa dialettica che intrattiene un rapporto con la verità e la falsità in modo assai ambiguo è utile a mio parere richiamare una distinzione tra due diversi tipi di scetticismo, uno più radicale, potremmo chiamarlo assoluto, l'altro di cui Adorno farebbe parte, più moderato.

Lo scetticismo assoluto sarebbe riassumibile mediante la sua assolutistica e in quanto tale contraddittoria tesi lì dove esso proclama che *"tutto è falso"*. Come è immediatamente evidente la contraddittorietà di questa sentenza così è subito evidente la sua falsità in quanto rimane pur sempre un vero all'interno della presunta affermazione della falsità del tutto, e consiste proprio nell'affermazione della falsità del tutto che così si toglierebbe da sola andando a minare fin da subito qualsiasi coerenza e pretesa di verità dello scetticismo assoluto. Lo scetticismo relativo invece sarebbe descritto da una sentenza meno totalizzante, più moderata ma almeno apparentemente non contraddittoria, essa dice che *tutto è non vero*.

A differenza della prima sentenza questa non è auto contraddittoria perché, sebbene ammetta di non poter conoscere il vero, sa che per poter dire ciò non deve escluderlo a priori, ma per escluderlo deve appunto intrattenere un rapporto con esso e perciò non escluderlo totalmente.

La caratteristica differente dello scetticismo moderato è riassumibile perciò tramite il concetto adorniano di *Unwahrheit*¹⁵², “non verità”; lì dove questo concetto esprime l’unica possibilità conoscitiva in un mondo falso¹⁵³.

Insomma la *Dialettica Negativa* farebbe vedere come negati i presupposti identici o creduti tali del pensiero nella sua conoscenza della realtà, ma spiegando la negazione di ogni compiutezza assoluta della conoscenza grazie a una costituzione naturalmente antitetica del reale che non potrà mai essere superata.

Anzi, vista l’impossibilità del superamento di questo *gap* ontologico e perciò gnoseologico, l’unico stratagemma giusto per Adorno è l’allontanamento critico davanti ad ogni sicura e arrogante identificazione.

Ma per dire ciò, ne commette almeno una egli stesso, l’identificazione della conoscenza in quanto essa è un certo tipo di adeguamento, anche se da sempre e per sempre incompiuto.

L’errore consisterebbe nel fatto che l’incompiutezza dell’adeguamento non è la negazione dell’adeguamento, bensì la sua affermazione.

Gentile criticava i presupposti adeguazionistici delle metafisiche classiche sostenendo che ogni metafisica prima di lui basava la conoscenza del reale e del mondo su una sorta di *petitio principii* che, ancor prima di conoscere il vero, lo presupponeva alla conoscenza, in qualche modo conoscendolo senza conoscerlo, cosicché gli unici metodi per conoscerlo si riducevano poi ad anamnesi, rivelazioni intellettuali o buone volontà di ogni genere; d’altronde se il vero è a portata della conoscenza ma non si conosce allora è perché non si vuole conoscerlo.

¹⁵² *Unwahrheit*: il non vero che a differenza del falso ha la caratteristica di intrattenere una relazione con la verità, mentre la nega. *Ivi*, p. 380. (Glossario).

¹⁵³ «Se il mondo è il falso, solo il non vero parla per la verità». *Ivi*, p. 175.

Gentile descrive tutto ciò con una sentenza che esprime il rapporto tra certezza e verità tipica degli apparati metafisici realisti: «Ma la differenza stessa presuppone la medesimezza, perché il pensiero soggettivo si può concepire pensiero che aspira alla verità solo in quanto questa verità che esso cerca ei l'ha in certo modo trovata, ne ha idea, *la pregia*¹⁵⁴».

Gentile dice del pensiero metafisico realista che esso così facendo allora *fingit creditque*, esso cioè «pone la realtà in un primo momento per trovarsela innanzi come altro da sé, in guisa da crederla per sé stante, di là e prima della sua medesima attività, e perciò stesso base solida e ferma dell'esercizio di questa¹⁵⁵».

Sulla scorta di queste considerazioni ritengo che Adorno non sovverta in realtà la base dell'impianto metafisico e gnoseologico classico realista, ma si limiti praticamente a negare la sua attuabilità totale, a dire della sua perenne e necessaria insufficienza, ma non a negare i termini costitutivi di questo precario rapporto, antepoendoli alla loro stessa possibilità di essere conosciuti.

La perenne insufficienza è guadagnata da lui grazie all'inadeguabilità intrinseca, essenziale di cosa e concetto.

Insomma, affermando la precarietà del rapporto non elimina il rapporto, lo conferma e confermando il rapporto conferma i termini della relazione.

Riprendendo la sentenza di Gentile e provando ad adattarla alla metafisica di Adorno si potrebbe dire semplicemente che è grazie alla dialettica che in un certo modo il filosofo tedesco può parlare similmente ai metafisici classici, ma in termini opposti.

Infatti anche Adorno parla di medesimezze, ma questa volta di una medesimezza che “non” precede (giacché le cose ci sono ma come non

¹⁵⁴ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, op. cit., p. 380.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 351.

identiche) e una medesimezza che “non” segue (giacché la conoscenza concettuale c’è, ed è l’unica possibile ma è contraddittoria).

Si intuisce chiaramente come Adorno non voglia quindi negare che il concetto debba necessariamente adattarsi ma anche non adattarsi alla cosa.

Da questa situazione scaturisce la gnoseologia adorniana imperniata sulla dialettica negativa che a questo punto sembrerebbe essere solamente uno strumento critico e non costruttivo, ma neppure distruttivo, lì dove il costruire implica l’identità e la critica invece la assoluta e quindi contraddittoria negazione di identità.

In questo senso la modalità di conoscenza prediletta da Adorno sarebbe riassumibile ricalcando ma invertendo il senso della sentenza che descriveva la gnoseologia medievale e realista: la modalità della conoscenza in Adorno sarebbe perciò una *NON adaequatio rei et intellectus* laddove però non si nega la necessità della *adaequatio* ma la sua risolutezza e verità complete.

Sembra da quello che si è detto finora che parte della necessaria concezione adorniana delle cose, termini della conoscenza e del reale in quanto non identici, sia l’effetto di un rapporto tra termini del reale già da sempre destinato a fallire nonostante il mondo sia destinato anche a continuare per sempre quel fallibile rapporto in cui appunto il mondo stesso si struttura.

Se fosse corretto descrivere la gnoseologia adorniana come scaturente da un simile rapporto tra termini in quanto *non adaequatio* allora questa, deriverebbe appunto da quella suddetta (ma negativamente) differenza ontologica insormontabile per la quale il concetto nonostante lo voglia, non riuscirà mai a possedere le cose in loro stesse. Perciò l’unico modo giusto di comportarsi verso il reale sarà quello di lasciarlo essere non identico, di non forzare la conoscenza.

Sembra quasi che Adorno, costretto dalla sua stessa impostazione a non poter dire assolutamente e direttamente che la conoscenza del mondo si strutturi tramite una certa *adaequatio*, si limiti così a dire della *non adaequatio*, non potendo negare qui almeno una cosa, ovvero che ci sia conoscenza e perciò oltre a questa, anche qualcosa a cui questa si debba adeguare (al di là che vi riesca o meno).

Qui sta il motivo per il quale la filosofia di Adorno non è una filosofia della costruzione né della distruzione ma della costante critica delle assolute pretese metafisiche e dei totalitarismi concettuali (Hegel e l'idealismo classico) e sociali (fascismi e totalitarismi) in nome del nuovo e del vario, dell'aperto ad altro (e ad altri).

D'altronde speculare al tema della *non adaequatio* è il tema della dialettica in quanto *index falsi sed etiam index aliquid veri*.

In entrambi i temi la conoscenza è negata come finale e completa, ma allo stesso tempo essa, in quanto non necessariamente terminata, è necessaria ed inevitabile: proprio perciò in ultimo in quanto eseguibile, inesequibile.

L'impianto adorniano così come parla negativamente di un termine dell'adattamento nel concetto di *non adaequatio* così parla di un rimando negativo al vero nel concetto di dialettica come *index falsi sed etiam index aliquid veri*.

Grazie a queste considerazioni si potrebbe allora definire Adorno come uno scettico moderato, non come un negatore assoluto di ogni verità o conoscenza, piuttosto come uno strenuo difensore della possibilità del nuovo nel reale e nella conoscenza, grazie alla critica radicale e ad un marcato atteggiamento scettico verso quelle presunte verità che si danno per scontate e rendono il mondo il dominio della volontà di potenza dei concetti più sedimentati.

D'altronde la possibilità della negazione che Adorno muove alla conoscenza identica non deriva da una ennesima identità (l'identità della non conoscenza), ma da quella costitutiva necessarietà del conoscere in quanto non identico. Difatti, come è impossibile conoscere identicamente senza così conoscere contraddittoriamente e violentemente, così è però impossibile conoscere contraddittoriamente senza tuttavia conoscere; ma se poi, ogni conoscenza positiva è negata, non lo è per questo ogni conoscenza negativa che in quanto tale si costituisca quindi almeno come negazione della conoscenza positiva.

In questo senso Adorno risulterebbe perciò appartenere più ad un tipo di scetticismo moderato che assoluto, lì dove certamente è per lui impossibile conoscere totalmente e identicamente, ma allora, proprio perciò è altrettanto impossibile totalmente e identicamente non conoscere.

È chiaro a questo punto come la filosofia della dialettica negativa di Adorno sia non un sistema, non una classica metafisica e nemmeno una antimetafisica, ma una descrizione tale del mondo per la quale solo la critica e il mantenimento della distanza dalle verità e dalle certezze, siano i migliori strumenti per destreggiarsi all'interno di un mondo estremamente difficile: «rispetto alla riflessione gnoseologica sull'universale nella coscienza individuale, questa, che ricorrendo all'universale non trova consolazione alla disgrazia, al peccato e alla morte, ha anche ragione¹⁵⁶».

Però, alla maniera scettica, la filosofia della dialettica negativa sembrerebbe di costituire proprio quell'unico tipo di pensiero contraddittorio che vorrebbe essere «in grado di pensare contro sé stesso senza buttarsi via¹⁵⁷».

¹⁵⁶ T. Adorno, *Dialettica negativa*, op. cit., p. 280.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 128.

CAPITOLO VIII

LIMITI DEL REALISMO

Mediante l'analisi della *Dialettica negativa* di Adorno ho tentato di mostrare come un qualsiasi, per quanto geniale e filosoficamente profondo, ritorno al realismo sia dal punto di vista della storia della filosofia impossibile, a meno che non venga condotto ignorando l'inattualità di certe proposte filosofiche oramai desuete.

Difatti a mio avviso la dialettica negativa è come una sorta di potenziamento del pensiero di Hume o di qualche realista della fine della modernità, solo invertito nelle sue intenzioni vista la presupposizione adorniana realista dell'insufficienza del concetto, la quale come ho mostrato è il risultato della ambigua postulazione del reale in quanto esterno alla mente.

Adorno cerca cioè di mediare l'immediatezza positiva delle tesi realiste mediante la mediazione negativa, perché non equivalente alla realtà positiva della materia, dell'insufficienza del concetto.

Invece l'idealismo conserva in modo funzionale l'aspetto astratto del realismo proprio nella astratta tesi, base, mediante la sua contraddittoria astrattezza, per la sua negazione e perciò fulcro del suo stesso superamento.

Questo evidenzia anche come le tesi idealiste originate dalle problematiche generate dal realismo non siano tesi positive, affermanti altre verità distaccate totalmente dal realismo criticato, ma di come l'idealismo stesso

non faccia altro se non negare ciò che del realismo deve essere necessariamente negato in quanto contraddittorio.

Adorno invece nel criticare l'idealismo sembra limitarsi alla affermazione certa della accertata inadeguabilità del pensiero alla cosa, ma non mette perciò in crisi il sistema dell'adeguazione del soggetto alla realtà e quindi rimane al fondo della sua proposta filosofica il vizio realista della presupposizione della realtà esterna, declinato però in senso non dogmatico ma scettico, come un perenne non adeguamento del sapere alla verità.

L'idealismo attuale non propone verità positive particolari; più che una scienza positiva consiste in una scienza negativa, negativa perché negante contraddizioni così come presupposti e perciò affermate verità incontrovertibili mediante la messa in evidenza di ciò che nelle altre teorie da solo non sta.

L'idealista infatti più che un formulatore di teorie è un seguace il cui compito è quello di fiutare la non epistemicità delle teorie filosofiche, carattere che mette in risalto anche il vero legame tra l'idealismo in genere e la filosofia greca: l'epistemicità, ovvero la ricerca filosofica di un sapere incontrovertibile.

Adorno in un certo senso nota la difficoltà del realismo, ma ne fa il baluardo della sua aperta filosofia senza rendersi conto che quel baluardo poggia su di un altro più profondo, che è la stessa presupposizione della realtà esterna, la quale, abbiamo visto, può portare alla resa dei filosofi davanti alle difficoltà generate dall'infinito e perciò impossibile adeguamento.

È così che il realismo rompe con la epistemicità e perciò con la tradizione della filosofia, mentre l'idealismo, coerentizzandosi la persegue sino in fondo.

In questo senso l'idealismo è assolutamente legato alla tradizione epistemica della filosofia greca, mentre il realismo, se nel passato *preidealistic* era legato anch'esso in quanto epistemico (anch'egli allora in quanto generato dalla storia della filosofia con necessità di evidenziare le contraddizioni degli altri

sistemi precedenti) oggi invece non lo è più; semplicemente perché già apparse tutte le tesi indicanti le sue necessarie contraddizioni dal punto di vista logico e metafisico (prima fra tutte la diversa disposizione nella relazione tra i tre principi logici base della filosofia). Nell'idealismo al contrario che nel realismo infatti il principio di non contraddizione è immediatamente unito a quello dell'identità, ed essi solo astrattamente sono separabili, di modo che l'apparire di qualcosa non è distaccato dal suo apparire, ma anzi è la medesima cosa.

Ciò fa sì che si eviti la stramba e ambigua situazione dove ciò che appare (secondo il principio di non contraddizione) abbia bisogno di sperimentare, testare la verità del suo apparire mediante un suo più vero e genuino apparire nella realtà (dimostrato dall'adeguamento di principio di non contraddizione e realtà generante la completezza dell'ente mediante questo confronto reale-ideale fornito dal principio d'identità).

L'idealismo sa che principio d'identità e di non contraddizione sono una e una medesima cosa immediatamente, pena la contraddittorietà della non contraddittorietà dell'apparire.

Ciò fornisce dignità suprema al reale ma ancor di più al pensiero che non è il luogo dove il reale si presenta (realismo kantiano più che empirico), ma è piuttosto il vero reale.

Perciò il realismo oltre che scettico o dogmatico è anche *razzista*, perché differenzia la dignità, la realtà o la falsità di enti che in quanto appaiono sono comunque reali al di là della loro materialità o meno.

Il realismo decide insomma chi deve vivere senza curarsi del fatto che costui al di là di ogni prova empirica, siccome appare, vive già.

Per potere enunciare con più destrezza e semplicità le contraddizioni realiste e di conseguenza le soluzioni necessarie dell'idealismo ho fatto ricorso all'analisi di alcune parti di testi scritti da Giovanni Gentile.

La scelta si è basata sulla convinzione che la massima coerentizzazione dell'idealismo filosofico trovi la sua espressione nelle teorie gentiliane dell'idealismo attuale, dal cui punto di vista, proprio perché esso è il vertice della coerenza filosofica dell'idealismo, si sono potute scorgere meglio quelle stesse contraddizioni che hanno poi potuto portare l'idealismo stesso alla vetta attualistica.

Tuttavia ora mi propongo soprattutto di analizzare i primi presupposti delle due teorie, quelli che costituiscono la vera base dell'un pensiero e dell'altro: esteriorità e interiorità della realtà al pensiero che la pensa.

Perciò prendendo spunto da Gentile, mi baserò soprattutto sul suo confronto con Berkeley tratto dall'opera *Teoria dello spirito come atto puro*. Certo qui Gentile non arriva alla completezza e sistematicità del suo *Sistema di logica*, ma è un'opera assolutamente propedeutica allo stesso giacché si parla espressamente, in polemica con gli impianti realisti dell'origine, dei motivi del discostamento dell'idealismo dalle basi teoretiche del realismo.

CAPITOLO IX

L'IDEALISMO SPURIO DI BERKLEY

Nel primo capitolo della *Teoria generale dello spirito come atto puro* Gentile insiste sulla via positivamente negativa dell'affermazione che la realtà sia all'interno del pensiero mediante gli spunti presi da quell'idealista per certi aspetti *ante litteram* che fu Berkley, per il quale, come si sa, l'essere equivaleva al percepirlo (*Esse est percipi*). Ma si badi fin da subito che l'affermazione dell'idealità del reale appunto non si costituisce in maniera immediatamente positiva ma mediatamente, attraverso una negazione determinata che scaturisce di per sé dalla contraddittorietà intrinseca di una realtà pensata come fuori dal pensiero.

Lo sbaglio qui è di Berkley che, ancora troppo contaminato dalla metafisica realista, postula altresì che il pensiero umano sia così totalmente predeterminato da quello divino e perciò cade nell'errore secondo Gentile, e cioè nell'assurdità di un pensiero in quanto inutile ripetizione: «noi riproduciamo per il pensiero umano quella medesima situazione, per cui esso si trova di fronte alla natura materiale considerata come la considerava la filosofia antica, presupposto del pensiero, realtà che non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero¹⁵⁸».

¹⁵⁸ G. Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 79.

Gentile insiste sul fatto che se la realtà viene considerata in questi termini allora la conseguenza generantesi è inaccettabile e perciò va rivista l'affermazione stessa nella sua totalità.

La conseguenza inaccettabile consiste in ciò: «una realtà che davanti al pensiero umano non cresca, non continui a realizzarsi, è una realtà la quale non si può concepire se non escludendo la possibilità di concepire questa presunta o apparente nuova realtà, che sarebbe il pensiero¹⁵⁹».

Il realismo vive il divenire come lo pensa, a caso, e contraddittoriamente; noi sappiamo (grazie soprattutto alla filosofia di Severino) che la credenza di fondo sia del realismo che dell'attualismo gentiliano è il divenire della realtà, ma sappiamo anche che il realismo è contraddittorio anche perché come lo stesso Hegel, esso possiede un falso concetto del divenire e perciò della realtà che presuppone sia quel divenire.

Nella frase sopra si noti come sia appunto presente la salvaguardia dell'apparire del vero divenire il quale vero appare veramente solo se la realtà si incrementa, ovvero si arricchisce, quindi se diviene di un divenire puro. Il divenire infatti è la stessa realtà che s'incrementa la quale può avere solo una anima spirituale perché dialettica, in grado quindi di innestare ogni oggetto entro la produttività assoluta del soggetto trascendentale.

Ma una realtà che si incrementa può farlo solo se essa stessa è definita in quanto pensiero.

Se la realtà fatta da Dio o la realtà materiale si incrementassero nella loro essenza allora non potrebbero più dire di essere dipendenti da Dio o dalla molteplicità materiale pura originaria perché entrambe differirebbero e si svincolerebbero da ciò da cui costitutivamente non si possono svincolare, la loro

¹⁵⁹ *Ibid.*

postulata origine in altro di più alto e stabile di loro¹⁶⁰. Il che obbligherebbe il realista ad ammettere o che la realtà originaria non è la originaria o che la realtà non incrementa sé stessa cioè non diviene, insomma: «realtà che non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero. Realtà, concepita la quale, non sarà più possibile concepire il pensiero umano; poiché una realtà che, di fronte il pensiero, non cresca, non continui a realizzarsi, è una realtà la quale non si può concepire se non escludendo la possibilità di concepire questa presunta o apparente nuova realtà, che sarebbe il pensiero¹⁶¹».

Ma la realtà che incrementa effettivamente sé stessa non può essere quella realtà già tutto d'un pezzo costituita, ma piuttosto proprio perché essa s'incrementa in quanto si costituisce, (e perché si costituisce allora naturalmente si incrementa) la realtà è un costituirsi, un farsi, un divenire.

Infatti l'unica realtà la cui materia possa essere caratterizzata come un farsi, un prodursi perenne è quella realtà la cui vera materia non è materia *già fatta* ma pensiero giacché se fosse materia non diverrebbe, e se lo facesse lo farebbe solo apparentemente avendo necessità, per non annullarsi in quanto diveniente, del solito magico substrato della metafisica comune sia al particolare che all'assoluto che nuovamente farebbe dipendere essenzialmente da lui il divenire di lei stessa.

Per queste motivazioni allora ci si rende conto che il vero concetto del divenire deve essere appunto un concetto e non un concetto innestato in una realtà esterna a noi che la pensiamo, ma un concetto nel senso del concetto più autentico, quello del concetto idealistico di concetto, che configura il concetto come la stessa realtà e non come un suo surrogato.

¹⁶⁰ Essendo il loro substrato la parte più intima e la sola veramente reale, il che farebbe della loro parte specifica persa il loro autentico essere che si estingue.

¹⁶¹ *Ibid.*

Ma la caduta di Berkley nei presupposti realisti (ancorché divini!¹⁶²) è spiegata da Gentile anche con la differenza istituita tra *io empirico* e *io trascendentale* laddove questa differenza serve a completare e migliorare la differenza che poi Berkley non riuscì se non a fondare in disquilibrio tra il pensiero umano (*che non pensa tutto*) e quello divino (*che pensa tutto*).

Insomma l'errore di Berkley fu quello di voler concepire un soggetto che tale non poteva essere, ma si oggettivava immediatamente a causa della superficiale analisi dell'atto conoscitivo che divideva astrattamente, senza vederne il legame concreto, tra il contenuto della coscienza e la coscienza come la forma di questo contenuto.

Così, replica Gentile: «o che si guardi l'oggetto visibile o che invece si guardi agli occhi a cui esso è visibile, noi abbiamo due oggetti di esperienza: di una esperienza la quale noi stiamo attualmente realizzando¹⁶³».

Insomma mai si può oggettivare lo sguardo perché esso è soggetto dell'osservazione non mai solo il suo oggetto!

Se così si fa allora si cade nell'errore di Berkley il quale riteneva che il suo sguardo fosse uno tra tanti, particolare e perciò insufficiente e inficiato e non sapeva che in realtà era l'unico guardare perciò universale e concreto.

Allora convincendosi che il suo era uno tra i tanti sguardi di parte, perché attuati da parti, si chiese come poteva egli vedere ciò che per definizione non era visibile e si rispose che poteva perché in quanto creatura prescelta, Dio aveva già visto per l'uomo.

Ma non bastava, bisognava dire come disse anche Cartesio davanti al medesimo problema che quel Dio che così ci metteva alla prova era soprattutto

¹⁶² Perché fondati su Dio da una parte, dall'altra perché asserenti la novità filosoficamente fondamentale dell'*esse est percipi*.

¹⁶³ *Ivi*, p. 81.

buono, tanto da renderci almeno parzialmente partecipi delle sue visioni “chiare e distinte”, della verità.

In ultima analisi l'errore di Berkley consistette nel non aver riconosciuto l'attività squisitamente trascendentale del soggetto: «affinché si possa conoscere l'essenza dell'attività trascendentale dello spirito, bisogna non considerare mai questo, che è spettatore, dal di fuori; non bisogna proporselo mai esso stesso, come oggetto della nostra esperienza; esso stesso spettacolo¹⁶⁴».

La ragione di ciò consiste nella necessità del fatto che se noi possiamo definire, circoscrivere la nostra attività pensante, in realtà non lo facciamo mai, continuando quella a permetterci di definire e permanendo in tutta la sua potenza di attività pensante che pensa qualcosa.

Impossibile perciò trascendere l'attività pensante, ma solamente a patto di innestare il concetto di lo trascendentale all'interno dell'ontologia idealista che pone il pensiero a capo della realtà: tutto ciò mancava ad Adorno per il quale il trascendentale costituiva il massimo male identificante perché innestato in una metafisica, quella adorniana, pensante la realtà come esterna al pensiero.

Quindi è impossibile che il soggetto che pensa ciò che pensa non pensi ciò che effettivamente pensa nel processo del pensiero che è divenire e perciò incremento della realtà.

Insomma il presupposto è impensabile, così è inattuabile ogni realismo teorico, anche se vuol proporre il concetto di inadeguamento tra realtà e concetto.

Ma nella realtà si pensa anche il male, si pensa perciò si vive il dolore, si pensa alla morte, all'oscurità, all'ipotesi, difficile da capire o al dubbio che tutto rende incerto. È per questo che i filosofi attirati troppo dalla volontà di non

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 83.

capire che tutto ciò che appare, proprio perché appare è la stessa autocoscienza umana, in quanto in essa appare tutto ciò che appare, si rifugiarono astrattamente entro una singola, astratta e isolata delle cose che solo opinatamente (e perciò spesso materialmente e particolarmente) apparivano (acqua, fuoco, aria, numero, atomo, spirito, volontà, dio razionale, dio irrazionale, questa o quella rivelazione).

Per questo Berkley ritenne che l'umano pensiero non poteva pensare tutto il pensabile perché cadde nell'errore in cui tutti caddero: l'oggettivazione inconscia del pensiero pensante, trappola mortale per chi non guadagni filosoficamente il concetto circolare dell'io trascendentale unito alla caratterizzazione della realtà in quanto ideale.

Berkley ritiene ciò perché mentre da un lato egli ha guadagnato di certo la vera materia del mondo in quanto pensiero, dall'altro ha ipostatizzata questa materia in un *superente* dal quale questa ne sia tanto dipendente da non esser possibile che considerarla nulla, oggettivata così al cospetto dell'unico vero soggetto creatore, il Dio immutabile della tradizione, quello stesso definito da Gentile come «astratto padre che non ha generato¹⁶⁵».

Insomma l'anima ridotta a esecutore (e di che se ciò che ha da essere eseguito è già eseguito?), schiava di un padrone che lei stessa crede con convinzione essere il più buono perciò necessariamente impossibilitata a ribellarsi di fatto come avvenne *biblicamente* l'unica ribellione (epperò prevista anch'essa) verso la predeterminazione dell'immutabile che fu sedata e poi punita, insomma fallì.

L'idealismo di Berkley quindi secondo Gentile non è vero idealismo perché naturalistico, anche se la natura a cui lo spirito in tutto si adatta è appunto di specie divina.

¹⁶⁵ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, op. cit., p. 477.

Quella che noi dobbiamo guadagnare secondo Gentile è la vera soggettività assoluta del reale insieme alla materia vera del reale in quanto pensiero giacché «è una legge [...] che l'oggetto si risolve nel soggetto¹⁶⁶».

Insomma dobbiamo possedere il vero concetto della realtà spirituale: «e come tale essa non è conosciuta se non al patto che s'è detto: in quanto la sua oggettività si risolve nell'attività del soggetto che la conosce¹⁶⁷».

E l'attività del soggetto è attività pensante giacché il soggetto è pensiero perché è incremento della realtà che esso stesso, in quanto pensa, crea.

Certo sarebbe assurdo ipostatizzare queste universali qualità dell'io trascendentale entro le caratteristiche dell'io empirico e perciò Gentile ci avverte che l'unica possibilità di pensare l'io trascendentale che come dicemmo non è mai oggettivabile, è pensarlo in quanto processo costruttivo che lega a sé necessariamente la relazione di soggetto e oggetto mediante la negazione di qualsiasi tipo di presupposto del pensiero che è sempre soggetto di un oggetto e quindi soggetto del suo atto rispettivo¹⁶⁸.

Berkley guadagnò sicuramente il concetto della realtà in quanto pensiero ma non arrivò mai a concepire che la realtà proprio perché pensiero era altresì processo.

Piuttosto comune ai realisti è la convinzione che se il processo è il divenire e perciò non è l'originario allora l'originario non è divenire ma essere presupposto al processo.

Ma dice Gentile: «il soggetto è sempre soggetto di un oggetto, in quanto si costituisce soggetto del suo atto rispettivo¹⁶⁹».

¹⁶⁶ G. Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 88.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 90.

¹⁶⁸ «Chi dice soggetto, dice insieme oggetto. Nella stessa autocoscienza il soggetto oppone sé come oggetto a sé come soggetto: e se nel soggetto è l'attività della coscienza, l'oggetto suo, nella stessa autocoscienza, gli si oppone come negazione della coscienza, ossia come realtà inconsapevole». *Ivi*, p. 106.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 95.

Il soggetto cioè è l'unico orizzonte del reale, è il reale stesso nel suo continuo negare il presupposto, nel suo continuo farsi.

Perciò l'oggetto può esistere non solo in quanto negazione di ogni presupposto (il che equivale all'atto creativo medesimo del soggetto stesso) ma ancora perché esso sorge proprio a causa dell'assoluta coscienza dell'atto suo, la quale genera l'oggetto e la coscienza di questo entro una autocoscienza generale del processo suddetto.

Insomma idealismo attuale è tutto fuorché adeguamento al presupposto del pensiero, sia esso materiale o ideale, divino o intersoggettivo.

Il presupposto infatti rende il fuoco in cui si fa metaforicamente consistere il processo creativo dello spirito (sin da Eraclito) un fuoco solamente *dipinto* le cui ardenti fiamme siano solo delle dipinte fiamme, per quanto si usino i colori più accesi.

E come il fuoco brucia se è tale e non è già bruciato¹⁷⁰, così l'atto del pensiero (che è il divenire del mondo e cioè la sua autoctisi) è vero se rimane in atto e mai si esaurisce o si dà per esaurito.

Questo il grande insegnamento dell'idealismo attuale: «niente è già fatto, e perciò è, ma tutto è da fare sempre.

E tutto quello che si è inteso, è nulla rispetto a quel che si vuole intendere e non s'è ancora inteso; a quel modo che tutti i meriti delle azioni più belle già compiute, non ci scemano d'un capello la somma dei doveri da compiere, e nel cui compimento consisterà tutto il valore della nostra condotta, onde noi continueremo a valere come esseri spirituali¹⁷¹».

¹⁷⁰ «Posto lo stesso fuoco eternamente vivo di Eraclito, e l'eterno fluire e la guerra madre di tutte le cose, poiché tutto ciò è un mondo pensato, e però pensabile, eternamente pensabile, e però già *ab aeterno* determinato, quel fuoco brucierà quanto un fuoco dipinto». G. Gentile, *Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 6.

¹⁷¹ G. Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 97.

CAPITOLO X
L'ATTUALISMO: IL SUPERAMENTO FILOSOFICAMENTE
NECESSARIO DEL REALISMO

Monismo spiritualista assoluto che, come lo spirito, non lascia nulla fuori di sé è questo attualismo gentiliano garante dell'intenzione squisitamente epistemica di ogni vera filosofia; lo spirito infatti è sempre una unità immoltiplicabile e infinita. *Immoltiplicabile* perché la realtà non è mai e poi mai pensabile attraverso le sue parti isolate (pena il realismo) e men che meno il pensiero può dipendere da una di queste, ma anzi proprio perché le genera è insieme l'unico orizzonte del darsi di tutti i particolari; *infinito* è lo spirito perché è unità della realtà giacché è immoltiplicabile, esso non è mai limitato da altre realtà perché esso è il limite di tutta la realtà, «non è parte di un tutto in sé molteplice¹⁷²» e per quanto gli empiristi recalcitrino «questo fuori è sempre dentro¹⁷³» nel senso che persino il rapporto tra soggetto e oggetto costitutivi del processo attuale del pensiero avviene entro l'orizzonte del soggetto, dell'io pensante trascendentale.

Quindi sono tre almeno i concetti fondamentali attraverso i quali si è guadagnato il punto di vista filosofico dell'idealismo attuale che si oppone all'inattuale realismo:

¹⁷² *Ivi*, p. 104.

¹⁷³ *Ibid.*

1. La soggettività del reale;
2. L'unità immoltiplicabile e infinita dello spirito;
3. Lo spirito in quanto processo in atto ovvero la realtà come *autoctisi*.

Ci concentreremo ora sul terzo punto avendo spiegato i primi due nelle pagine precedenti.

Se il vero reale è l'io pensante quale necessità ha questo di dover pensare qualcosa di meno degno di lui?

Allora o non pensa (Parmenide) o ha già pensato (filosofie trascendenti).

Questa domanda evidentemente sorge da un vizio insito nella filosofia realista per il quale come avveniva anche per Berkley mentre il tutto è pensato dall'immutabile, la parte è pensata dalla parte.

Ma se l'assoluto esiste già, che senso ha l'esistenza del relativo?

Certo la domanda non ha senso se si continua a considerare l'assoluto come appunto *absolutum* dal mondo che è in procinto sempre di farsi. Ma se si intende l'essere vero del mondo come nell'attualismo, ovvero come un processo in atto, la domanda cade perché si capisce subito che se l'essere vero è processo e il processo è rapporto tra diversi in relazione allora si spiega così la necessità assoluta del relativo in quanto appunto parte di quel processo: lo spirito come concreto svolgimento, unità di unità e molteplicità¹⁷⁴.

Particolare e universale, soggetto e oggetto allora non vivono escludendosi, ma sono essenziali a quella realtà definita in quanto *processo/autoctisi* in modo autentico dall'attualismo gentiliano.

I filosofi di stampo realista rifiutano in blocco le interpretazioni dell'idealismo alle volte anche prescindendo totalmente dall'attualismo

¹⁷⁴ «Chi dice svolgimento, dice infatti non solo unità, ma anche molteplicità [...] Ed è quel modo che non lascia concepire l'unità se non attraverso la molteplicità, e viceversa: quello, che nella molteplicità mostra la realtà e la vita dell'unità. La quale, appunto perciò, non è, ma diviene, si forma: non è, come abbiamo detto, una sostanza, un'entità fissa e definita, ma un processo costruttivo, uno svolgimento». *Ivi*, p. 113.

gentiliano, forti di un loro concetto di esperienza che deriva più che altro dal sedimentato concetto contraddittorio di esperienza generato dalla metafisica realista mai criticata che dalle conclusioni metafisiche della storia della filosofia.

Nonostante appaia al pensiero umano tanto “*il nascosto*” quanto “*l’ipotetico*” essi sempre cercano qualcosa di inintelligibile e di ancora più nascosto dietro a questi, non capacitandosi sia del fatto che in quanto presente il nascosto è in certo modo “*non nascosto*”, ma più ancora non rendendosi affatto conto che il nascosto non è nulla, e similmente all’ipotetico, che non si realizza necessariamente altrimenti non potrebbe essere apparso in quanto ipotetico, è già da sempre chiaramente presente alla mente per ciò che esso è.

La storia della filosofia è un dono grazie al quale noi possiamo evitare di riprendere a rinchiuderci in considerazioni del mondo obsolete e contraddittorie; ma se la verità è la non contraddittorietà del pensiero nell’atto suo come è possibile che l’inganno si faccia avanti nella stessa filosofia dopo che la sua storia ha dimostrato che esso deve essere espulso?

Cioè come è possibile un risorgimento delle tesi realiste anche dopo l’apparire delle tesi idealistico-attualistiche?

Forse l’unica ragione per la quale il realismo risorge illegittimamente, nonostante il divieto impostogli necessariamente dalla storia della filosofia e soprattutto dalle ragioni dell’idealismo attuale, consiste nel rimembrare al pensiero filosofico attuale (contemporaneo) il *valore dell’errore*¹⁷⁵ in cui consistette originariamente, così come nella teoria gentiliana l’*arte* già da tempo non più fruita ritorna ad esserlo per via dell’assoluta unitarietà dello spirito che, avendola generata, può così ricontemprarla.

¹⁷⁵ L’errore infatti per Gentile è «momento dialettico della coscienza» giacchè «qualunque errore è errore in quanto si corregge e da luogo perciò a una verità» infatti noi «pensiamo bensì l’errore, come errore: ma pensando che è errore, e pensando così il vero». G. Gentile, *Riforma della dialettica hegeliana*, op. cit., p. 186.

Ma se in ultimo secondo Gentile l'arte «non si vive di fatto se non come filosofia¹⁷⁶» e se la maggior parte degli uomini odierni possiede nel sottofondo delle sue più intime e vitali credenze una metafisica realista inattuale, allora forse ci si potrebbe spiegare in parte l'enorme processo di involuzione e superficialità di cui l'arte, così come la cultura contemporanea, sono vittime.

¹⁷⁶ Giovanni Gentile, *La religione. Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia. Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1965, p. 265.

BIBLIOGRAFIA:

Opere

Adorno, Theodor, *Dialettica negativa* (1966), Einaudi, Torino 2004.

Adorno, Theodor, Horkheimer, Max, *Dialettica dell'illuminismo* (1944), Einaudi, Torino 1997.

Aristotele, *Dell'interpretazione*, BUR, Milano 1992.

- *Metafisica*, Bompiani, Milano 2009.

Berkeley, George, *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710), Bompiani, Milano 2005.

Bontadini, Gustavo, *Conversazioni di metafisica*, Morcelliana, Brescia 1995.

- *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1995.

- *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Epitteto, *Manuale*, Einaudi, Torino 2006.

Eraclito, *Sulla natura*, in *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete ad Empedocle*, BUR, Milano 2016.

Gentile, Giovanni, *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), G. C. Sansoni, Firenze 1954.

- *La teoria dell'errore come momento dialettico e il rapporto tra arte e filosofia*, in *Frammenti di estetica e letteratura*, Carabba, Lanciano 1920.

- *La filosofia di Marx* (1899), Sansoni, Firenze 1954.

- *Storicismo e storicismo* (1942), in Id., *Opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991.

- *L'Attualismo*, a cura di V. Cicero e introduzione di E. Severino, Bompiani, Milano 2014: *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916); *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1922); *La filosofia dell'arte* (1931); *Genesi e struttura della società* (post. 1946).

- *Storia della filosofia dalle origini a Platone*, Le Lettere, Firenze 2003.

- *La filosofia della storia. Saggi e inediti*, Le Lettere, Firenze 1996.

- *La religione. Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia. Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1965.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia dello spirito* (1807), Bompiani, Milano 2000.

- *Scienza della logica* (1816), Laterza, Roma- Bari 2008.

- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), Rusconi, Milano 1996.

Hobbes, Thomas, *Leviatano* (1651), BUR, Milano 2011.

Locke, John, *Saggio sull'intelletto umano* (1690), Bompiani, Milano 2007.

- *Lettera sulla tolleranza* (1689), Laterza, Roma 2005.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *La gaia scienza e idilli di Messina* (1882), Adelphi, Milano 1977.

- *Così parlò Zarathustra* (1883), Longanesi, Milano 1983.

- *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874), Adelphi, Milano 2017.

Parmenide, *Sulla natura*, Bompiani, Milano 2001.

Platone, *Il sofista*, Einaudi, Torino, 2008.

-*Parmenide*, BUR, Milano 2004.

-*Repubblica*, BUR, Milano 2007.

Schopenhauer, Arthur, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819),
Mursia, Milano 2004.

Severino, Emanuele, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

- *Il Giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989.

- *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

Saggi critici

Bettetini, Bianchi, Marmo, Porro, *Filosofia medievale*, Raffaello Cortina, Milano
2004.

Bontadini, Gustavo, Severino, Emanuele, *L'essere e l'apparire. Una disputa*,
Morcelliana, Brescia 2017.

Brianese, Giorgio, *Invito al pensiero di Gentile*, Mursia, Milano 1996.

Goggi, Giulio, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016.

Hobsbawm, Eric J. , *Il secolo breve*, BUR, Milano 2018.

Ruggenini Mario, *I fenomeni e le parole*, Marietti, Genova-Milano 2003.

Sasso, Gennaro, *Filosofia e idealismo, vol. 2 Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995.

Spanio, Davide, *Gentile*, Carrocci, Roma 2011.

-Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano, il Poligrafo, Padova 2003.

-L'immanenza dell'atto. Gentile e il Realismo, in *Aquinas*, LVIX (2016), pp. 101-118.

Spirito, Ugo, *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1954.

